Ernest Gellner

Les Saints de L'atlas

Les Saints de l'Atlas



Traduction de Paul Coatalen
Présentation de Gianni Albergoni

Tome 1

EDITIONS BOUCHENE

Raison anthropologique et anarchie bien tempérée

Gianni ALBERGONI
Université Paris X Nanterre et CHSIM-EHESS

«Hobbes was wrong and Ibn Khaldun and Durkheim and Evans-Pritchard were right: anarchy leads to cohesion, not to what Hobbes thought it led to.»[1]

Le livre dont voici, trente ans après sa parution originale, la première version française est un grand livre. Un des plus importants, des plus controversés aussi, qu'on ait écrit sur l'anthropologie du Maghreb et, pour tout dire, le plus célèbre. Sa traduction en français, qui avait été souhaitée par l'auteur, envisagée à plusieurs reprises au fil des ans, mais longtemps attendue en vain, est donc particulièrement bienvenue. L'ouvrage devrait y gagner, comme il le mérite, de nouveaux lecteurs et ce précisément parmi le public qui, après tout, est son public naturel: celui des spécialistes du Maghreb. Et ce même public pourrait y gagner une connaissance plus directe et moins approximative de celle qu'on en a eu jusqu'ici et l'occasion ainsi de dissiper quelques malentendus.

Cette monographie que Gellner a consacrée aux *igurramen Ihansalen* du Haut Atlas marocain, et à la place impartie à ces personnages religieux parmi les tribus d'agro-pasteurs berbères de ces montagnes, a d'ores et déjà pris rang parmi les classiques de l'anthropologie. Pour les études maghrébines, il demeure à ce jour l'ouvrage le plus marquant qui ait été publié au cours des dernières décennies, depuis au moins les grands livres de Berque. Une telle affirmation n'implique aucun parti pris quant aux mérites propres de l'œuvre mais relève du simple constat d'un fait: *Les Saints de l'Atlas* a connu au Maghreb un retentissement d'une ampleur sans précédent et qui a d'ailleurs largement dépassé les frontières de son propre domaine géographique et disciplinaire. Toute aussi importante a été sa postérité, ou, du moins, ce que l'on peut mettre au compte de son influence, bien réelle et durable quoique rarement affichée comme telle. D'emblée le caractère inédit de son propos a frappé les esprits mais aussi provoqué les réactions les plus diverses. D'un côté, on voit toute une génération de jeunes chercheurs lui emboîter le pas dans le choix des outils, des hypothèses, voire de l'objet même, de leurs propres recherches; de l'autre, des désaccords sont exprimés tout aussi prompts, nombreux et profonds. C'est dire en somme si, depuis sa parution, le livre a été commenté, disséqué, glosé, et,

1. «Hobbes avait tort et Ibn Khaldun et Durkheim et Evans-Pritchard avaient raison: l'anarchie engendre la cohésion, non ce que Hobbes pensait» (Gellner, 1991c: 71).

bien entendu, critiqué. Certaines idées, fortes et fortement énoncées, de l'auteur concernant la nature de la société marocaine et son histoire ont même provoqué des prises de positions passionnées. Sur le moment, elles ont quasiment fait scandale. C'est que ces idées intéressaient des points théoriques importants pour le chercheur mais qu'elles touchaient aussi, dans le contexte historique de l'époque, à des questions particulièrement sensibles pour le citoyen du pays. Ces polémiques ont fait leur temps mais le débat scientifique que ce livre et ces idées avaient suscité demeure encore ouvert.

La présente traduction a bien entendu tenu compte des corrections que l'auteur avait personnellement apportées au texte original en vue de sa réédition[1]. Ces corrections n'apportent d'ailleurs aucune modification substantielle; elles se résument à des retouches de forme et à quelques rectifications factuelles mineures. Aussi, le texte proposé aujourd'hui au lecteur par cette traduction et, simultanément, par la réédition anglaise, est-il en somme le même que celui paru en 1969: un texte qui a fait grand bruit, qui a connu une carrière longue et mouvementée et qui demeure à ce jour une référence majeure, pour ne pas dire la référence, dans un débat toujours actuel.

Il est donc très probable que quiconque en entreprend aujourd'hui pour la première fois la lecture se fait déjà une idée de ce dont il s'agit. Quel lecteur curieux de choses maghrébines n'a pas croisé au fil de ses lectures, non seulement ce titre et le nom de son auteur, mais tel ou tel des innombrables commentaires et discussions, critiques et répliques aux critiques, propos d'épigones et d'adversaires que *Les Saints de l'Atlas* a suscités? Qui peut ignorer tout à fait la réputation quelque peu sulfureuse que l'ouvrage tient du scandale évoqué tantôt? Qui se figure qu'il puisse être question dans ses pages d'autre chose que de théories générales sur la nature des sociétés maghrébines, vu que c'est immanquablement à propos de questions théoriques que d'autres auteurs y font référence? Or, aborder un texte en sachant ce qu'en dit sa réputation – et dans notre cas il semble inévitable qu'on le sache – et simplement cela, ce serait prendre le risque de voir sa lecture biaisée par ce qui ne serait après tout que des idées préconçues. D'autant que certains éléments de la réputation faite au livre, en particulier auprès du public francophone, ne paraissent pas matériellement fondés. Et qu'il en est de même quant à l'idée que l'on se fait, dans ce même public, de Gellner, de l'ensemble de son œuvre, et de la place de ce livre dans cette œuvre. Connaître un peu mieux le premier accueil fait au livre, la trajectoire intellectuelle de l'auteur, le profil de son œuvre, et, surtout, ce qui a valu à l'un et à l'autre une réputation en partie trompeuse, permettrait en revanche de mettre les choses à leur place et de ne pas obérer sa propre lecture du texte. C'est ce à quoi voudrait pouvoir contribuer cette présentation.

---

1. Ernest Gellner est décédé en 1995. La réédition anglaise de l'ouvrage vient de paraître.

Le regard distancié

Qu'est-ce au juste que ce livre? À quoi tient sa célébrité? De quelle nature est-elle?

D'abord une mise au point. Que *Les Saints de l'Atlas* soit un ouvrage d'une portée théorique considérable, le retentissement qu'il a eu, la controverse qui s'est allumée dès sa parution, la place centrale qu'il occupe toujours dans ce qui est devenu un débat majeur dans l'ensemble du champ des études arabo-musulmanes, suffisent de toute évidence à le prouver. Mais il y a, dans la réception du livre et dans la nature des débats qu'il a soulevés, quelque chose d'assez singulier que sa force théorique ne suffit pas à expliquer. À la différence en effet de la manière dont les choses se sont passées pour tant de travaux anthropologiques devenus des classiques de la discipline, dans le cas du livre de Gellner, commentaires et critiques ont beau avoir été variés, ils sont tous consacrés essentiellement à ses prises de positions théoriques et très peu à ses matériaux empiriques; voire pas du tout, pour ce qui est du volet en langue française du débat. Il en découle que *Les Saints de l'Atlas* passe généralement non seulement pour un ouvrage théoriquement important mais aussi pour un ouvrage abstrait n'ayant finalement d'autre contenu que théorique.

Or, il n'en est rien. *Les Saints de l'Atlas* est d'abord et avant tout une étude ethnographique, et pas uniquement de par la place accordée à des éléments descriptifs, empruntés à une société particulière, afin d'illustrer et étayer au fil des pages une argumentation générale. Mais au sens où le propos d'ensemble du livre est bel et bien l'exposé des résultats d'une recherche de terrain. L'essentiel du volume est occupé par la présentation *in extenso* de données empiriques, par la description détaillée – et inédite – d'une société *autre*. Il s'agit en l'espèce de l'organisation politique d'une région tribale berbère du Maroc et de sa vie religieuse, ou, tout au moins, de certains aspects, plus directement liés à l'organisation politique, de cette vie religieuse. Dans ce tableau descriptif, une attention particulière est accordée à une catégorie spécifique d'acteurs, les *igurramen*, et à une institution qui leur est intimement liée, les zaouïas, ainsi qu'au rôle central qu'*igurramen* et zaouïas jouent dans la vie politique et religieuse de la société tribale. Les *igurramen* sont des personnages statutairement distincts des hommes de tribus en termes à la fois d'excellence religieuse individuelle et d'identité lignagère. Ce sont les «saints» du titre. Les zaouïas sont à la fois les sanctuaires qui abritent les tombeaux des saints du passé, vénérables ancêtres des *igurramen* actuels, et les établissements villageois où demeurent ces derniers. Quant à la présence des *igurramen* et des zaouïas dans la société tribale et à sa signification — autrement dit, quant à la question qui est la véritable clé de voûte de toute la description —, elle tiendrait à un double rôle que ceux-ci y remplissent, double rôle répondant à un double besoin de la société tribale: un rôle religieux de médiation symbolique entre les hommes et Dieu; un rôle politique de médiation pratique entre les hommes. Cette

interprétation — car il ne s'agit pas, bien entendu, de nier que la description est ici, *ipso facto*, une interprétation — s'appuie sur tout un faisceau de données relevant de registres très divers et articulés finalement sur la quasi-totalité des chapitres: écologie et toponymie, cadastre et généalogies, rituels religieux et procédures judiciaires, légendes hagiographiques et épisodes politiques récents. Soulignons aussi, pour finir, que l'ensemble des données présentées sont des matériaux originaux collectés par l'auteur dans ses enquêtes personnelles sur le terrain. N'est-ce pas là en somme ce qu'on entend habituellement par ethnographie? Et n'est-ce pas donc d'abord et avant tout de cette discipline que notre livre relève?

Dans un deuxième temps, mais dans un deuxième temps seulement, on pourrait certes noter qu'en tant que monographie ethnographique l'étude n'est certes pas un modèle canonique du genre. D'abord en ceci que certains aspects seulement de la société étudiée y sont traités de manière approfondie, conformément d'ailleurs aux intentions explicites de l'auteur, et non pas tous, comme l'exigeraient les préceptes orthodoxes de la discipline. Mais cette orthodoxie n'est-elle pas désormais quelque peu obsolète? Et la monographie thématique, qui est l'option retenue par notre auteur, n'a-t-elle pas depuis longtemps fait ses preuves et acquis sa propre légitimité scientifique?

Bien entendu, ne serait-ce qu'en raison de cette option thématique, le lecteur doit s'attendre à ne pas trouver dans ces pages de quoi satisfaire sur tous les points sa propre curiosité. Et ce non seulement à propos de ces *curiosa* chers à une certaine vulgate ethnographique ou à un exotisme convenu. Y compris sur des matières tout à fait académiques — économie et culture matérielle, par exemple —, on ne trouve dans le livre que des aperçus sommaires, réduits à ce qui est nécessaire à l'intelligibilité du tableau d'ensemble. Gellner élague sa description de tout ce qu'il ne juge pas indispensable à l'économie de son propos et le fait à l'évidence sans aucun état d'âme et, parfois, avec une sorte de désinvolture qui peut laisser perplexe. En voici un exemple. Le troisième chapitre traite de la distinction, dans la société du Haut Atlas, entre hommes de tribu «laïcs», d'une part, et, d'autre part, des différentes sortes de statuts religieux: simples membres d'un lignage saint, membres d'une lignée dudit lignage comptant de prestigieux *igurramen* dans ses rangs, personnages effectivement vénérés comme saints, etc. Or, de toute évidence, des deux termes c'est le second qui est, culturellement et socialement, le terme marqué. Ce qu'il faut élucider donc est la subtile alchimie qui fait que l'on est reconnu comme saint tout à la fois en tant que descendant reconnu du saint fondateur, ancêtre éponyme du lignage «saint», et sur la base d'une aptitude personnelle effective à se voir reconnaître ce statut. Alchimie d'autant plus subtile que cette aptitude personnelle renvoie à son tour à toute une gamme de signes — piété, savoir, richesse, générosité, miracles ou même standing de la demeure familiale, et qu'il en va de même pour la légitimité généalogique, laquelle aussi dépend d'un jeu complexe de distinctions au sein du lignage saint et de ses

diverses ramifications. Et c'est donc à tout ceci que le chapitre est entièrement dédié. Quant au premier terme, c'est-à-dire quant au statut des hommes de tribu ordinaires, les «laïcs», Gellner déclare, au début du chapitre, qu'il suffira pour le caractériser de dire que les hommes de tribu incarnent une version locale de la commune condition humaine[1], et il passe aussitôt aux saints.

Finalement c'est surtout par ce qu'on pourrait appeler sa «manière» ethnographique que Gellner apparaît peu respectueux des conventions du genre les plus généralement admises. Et ce d'une façon qui peut être quelque peu déroutante pour le lecteur. Ainsi la sacro-sainte empathie n'a pas l'air d'être à ses yeux une vertu cardinale de l'ethnologie et le premier impératif catégorique de l'ethnologue. Il est significatif à cet égard que, s'agissant des grands noms de l'ethnologie du Maghreb, Gellner puisse placer un Montagne bien plus haut qu'un Berque. Autrement dit, même si les critères de son choix sont multiples, entre l'œuvre qui se trouve justement être la plus unanimement louée pour son caractère empathique et une dont ce n'est sûrement pas là une qualité évidente, c'est à la deuxième que va sa préférence. Mais, vu que l'empathie demeure après tout quelque chose d'assez ineffable et que l'on ne saurait dire quelle est en cette matière la meilleure démarche à suivre, c'est seulement le résultat qui compte. À chaque lecteur donc d'apprécier si le livre a néanmoins quelques qualités sur ce plan.

On ne saurait dire non plus que sa démarche emprunte quoi que ce soit aux idées qui ont été prônées — et théorisées de manière d'ailleurs bien plus élaborée que ne l'avait jamais été l'empathie — par certains courants récents de l'anthropologie. Des termes et formules telles qu'«*émique*», «dialogique», «savoir local», «du point de vue de l'indigène[2]» suffisent à évoquer ces idées et approches qui deviennent à la mode à l'époque où Gellner rédige son livre et qui semblent du reste de plus en plus au goût du jour. S'il ne les adopte pas ce n'est pas faute de les connaître, c'est faute de les partager. C'est que, pour dire les choses brièvement, dans les théories étayant ces approches, il ne voit, au mieux, quand il s'agit par exemple de Geertz et de l'anthropologie herméneutique, que des considérations oiseuses. Au pire, à propos notamment du relativisme soutenu par les ethnologues

---

1. *Les Saints de l'Atlas*: 77.

2. On distingue en anthropologie «approche *émique*» et «approche *étique*» (originellement *emic/etic* en anglais) par analogie avec la distinction entre *phonémique* et *phonétique* en linguistique et ce en empruntant les suffixes respectifs de ces deux termes. Les unités *phonémiques* ou *phonèmes* sont les unités pertinentes dans l'analyse d'une langue en tant qu'éléments perçus et distingués par ses locuteurs. De manière analogue, une approche émique en anthropologie désigne une approche «interne», privilégiant dans l'analyse et dans l'interprétation d'une culture, les catégories indigènes de cette culture, et non des concepts généraux (approche *étique*). Est qualifiée de dialogique par ses tenants une anthropologie où l'ethnologue «dialoguerait» avec la société étudiée, où il donnerait véritablement à entendre la voix et la vision des choses de celle-ci. Par là, l'anthropologie renoncerait enfin à se prétendre un savoir objectif, d'ordre supérieur, ce qu'elle n'est pas, et à s'imposer comme vision politiquement dominante, ce qu'elle est en tant que vision de l'Occident dominant. Les expressions «savoir local» et «du point de vue de l'indigène» renvoient ici évidemment à Geertz.

dits post-modernes, des positions franchement erronées et néfastes. Dans un cas comme dans l'autre, ce sont des désaccords profonds, souvent et vigoureusement exprimés dans ses écrits, qui le séparent de tels courants des sciences sociales contemporaines et des arguments philosophiques qui les sous-tendent.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas besoin de se réclamer de telles doctrines pour regretter que son livre soit si avare d'informations sur le lexique vernaculaire, tout particulièrement quant à ce domaine du savoir local et des relatives catégories linguistiques locales pourtant au centre de l'étude: les saints et leur culte. *Baraka, agurram, sharif, zawiya, wird*, à quoi on peut à la rigueur ajouter aussi quelques termes se rapportant au serment collectif, ce sont les seuls termes mentionnés dans le texte sur ce registre. Aucun en ce qui concerne sanctuaires, tombeaux, rituels, pèlerinages, mais il est vrai que ces aspects ne font pas non plus l'objet de descriptions détaillées. Gellner développe par exemple une analyse pénétrante de l'ambiguïté sémantique d'un terme comme *agurram* et de la variété de statuts religieux et de conditions sociales, propres à des individus, à des familles, à des segments lignagers, qu'il recouvre et il va forger son propre vocabulaire pour les désigner: «saints», «saints laïcs», «saints en activité», «saints latents», «saints suprêmes», etc. Il ne dit rien cependant de l'existence d'autres catégories lexicales employées concurremment par la société. Ce qui est en cause n'est donc pas la finesse de ses observations ni le fait que des notions indigènes soient «traduites» par l'auteur sans trop de scrupules voire même avec quelque malice, mais le fait qu'il ne documente pas la manière dans laquelle des notions aussi pertinentes sur le plan sociologique que ces distinctions internes au statut des *igurramen* sont prises en compte et formulées explicitement par la société elle-même. On peut sans difficultés admettre le système simple et forcément approximatif de transcription des termes vernaculaires et des noms propres qu'il a adopté et les raisons qu'il donne, dans une note annexe, de ce choix[1]. Mais, quant au parti pris précédent, car on devine que c'en est un aussi et quelles en sont les raisons[2], — bien qu'il n'en souffle mot dans le livre, — il est tout de même bien regrettable.

---

1. Un mot à propos des compétences linguistiques de l'auteur par rapport à son terrain d'enquête, notamment, car on a pu en faire un argument pour discréditer son enquête. On sait que Gellner n'était pas arabisant et qu'il avait appris le *tamazight* sans toutefois le parler couramment. Il a donc travaillé avec l'aide d'un interprète. Il a eu la chance de pouvoir s'appuyer sur un collaborateur d'une qualité exceptionnelle, auquel il rend d'ailleurs hommage: Youssef Hazmaoui, un jeune homme de la région qui a fait fonction pour lui tout à la fois d'assistant, interprète et informateur privilégié. Devenu par la suite une sorte d'assistant de recherche professionnel et ethnographe lui-même, il travaillera notamment avec Crapanzano. C'est encore à lui que Munson aura recours, en tant qu'informateur, pour sa contre-lecture critique de l'organisation sociale des Aït 'Atta vue par Gellner (Munson 1993).

2. Disons pour l'instant et pour faire vite, que le registre des catégories linguistiques, ni plus ni moins d'ailleurs que celui des représentations, des symboles, de la signification, n'est pas du tout, aux yeux de Gellner, une priorité pour l'anthropologie et celui-ci déplore même, comme on le verra plus loin, que ce soit devenu le cheval de bataille de certains courants à la mode de la discipline.

Il suffit de lire quelques pages pour être frappé par le ton, inhabituel dans un texte ethnographique. Ce ton, on le devine, tient à son tour au regard singulièrement distancié que l'observateur-auteur porte sur son objet d'étude. Autrement dit à une posture qui, pour avoir des avantages épistémologiques reconnus, ne paraît pas *a priori* très propice à l'empathie, ni compatible avec un traitement émique des choses, aux antipodes en somme des approches évoquées précédemment. Ceci est très perceptible tout au long du texte. Mais l'écriture n'est pas pour autant une écriture compassée, constamment neutre, et d'où l'auteur serait toujours absent. Gellner n'est pas enclin aux évocations lyriques, on l'a dit, ni aux épanchements subjectifs, ni à avouer ses sympathies pour ce et ceux dont il parle. Pourtant il peut faire part, à la première personne et avec une bonne dose d'autodérision, de situations embarrassantes dans lesquelles il a pu se trouver sur le terrain, comme de ses hésitations dans l'interprétation d'un fait. Regard distancié n'équivaut pas ici à regard impassible et ne se traduit pas dans le texte de façon monocorde par un ton détaché. L'humanité du Haut Atlas ne le laisse point indifférent puisqu'en la décrivant, il ne s'interdit pas toujours de commenter et de prendre parti. Sauf que, en philosophe sceptique qu'il est, là comme ailleurs, son registre demeure celui des idées plutôt que des sentiments, du sous-entendu que de la déclamation, de l'humour que de l'indignation. Aussi, ses descriptions sont-elles parsemées de notations amusantes, voire de remarques apparemment saugrenues qui font sourire et qui se révèlent en fait très judicieuses. Quelle que soit la question dont il traite, Gellner ne craint pas, pour mieux donner à entendre au lecteur ce qu'il en est, d'illustrer son propos par toutes sortes d'images et d'analogies, y compris absolument anachroniques et ethnocentriques, voire franchement cocasses. Au détour d'une longue explication à propos d'une pratique coutumière — le serment collectif — surgit ainsi une comparaison pour le moins inattendue avec le fonctionnement des «blocs» lors des votes aux Nations unies. Même allusion aux blocs mais concernant la possibilité offerte à un meurtrier, pour se soustraire à la vengeance, de «choisir la liberté», c'est-à-dire de s'enfuir de sa tribu et de se réfugier, en se faisant adopter, auprès d'une autre tribu. Ailleurs, à propos du jeu des oppositions segmentaires, c'est un autre jeu, autrement plus familier, qui sert d'illustration: le football. Et, dans la même veine, la «frontière» du Far West américain et des westerns pour évoquer la relation du pays tribal marocain au pouvoir central. Gellner s'amuse et compte éclairer le lecteur tout en l'amusant.

On le voit cependant hésiter au moins une fois à suivre ce penchant. Dans le premier chapitre, il propose une lecture sociologique en quelque sorte bi-polaire de la religion musulmane au Maghreb et distingue à un pôle, un islam scripturaire, légaliste, austère, caractéristique du monde urbain, et au pôle opposé, un islam populaire, rituellement moins sobre et enclin au culte des saints, propre notamment au monde tribal. Cette lecture a fait

couler beaucoup d'encre. Dans ces pages ces deux pôles sont symbolisés, sans raison apparente, par des lettres : curieusement, *p* pour le premier et *c* pour le deuxième. Or on sait, d'après un texte antérieur, que ces lettres sont en fait les initiales respectivement de *puritain* et *catholique*[1]. On conviendra qu'il ne s'agit pas là exactement de catégories internes à la culture dont il est question mais encore une fois de références on ne plus externes : références sérieuses à la philosophie de Hume, à la sociologie de Weber, bien sûr, mais aussi clin d'œil amusé et, en l'espèce, assez malicieux. Faut-il croire donc que si l'auteur n'en a donné dans *Les Saints de l'Atlas* qu'une version cryptée, c'est qu'il avait craint de froisser quelque susceptibilité ? On peut d'ailleurs aussi se demander si l'accueil très critique réservé à sa théorie bipolaire de l'islam ne doit pas quelque chose à ces deux épithètes qui ont pu paraître trop peu pertinents et par trop impertinents.

Davantage encore que la posture distanciée ou que les rapprochements incongrus, une autre caractéristique, déjà évoquée, nous paraît significative de la manière ethnographique de Gellner, mais aussi susceptible de prêter à malentendu : son humour, volontiers empreint d'ironie qui parcourt tout le texte, y compris là où il est question de croyances, pratiques et institutions religieuses, thèmes qui occupent une part non négligeable de l'ouvrage. Dès lors qu'il s'agit des saints, de leur *baraka* et de leurs prodiges, de la dévotion qu'on leur porte, et, plus particulièrement, de ces marques très tangibles de dévotion que sont les offrandes des fidèles ou de la rivalité entre saints qui en résulte, on croirait même que cette ironie prend une coloration voltairienne. Or autant on serait en droit de reprocher à Gellner une attitude irrévérencieuse et aussi peu empathique que «politiquement correcte», autant on aurait tort de le soupçonner de quelque antipathie particulière à l'égard des cibles de cette irrévérence, que ce soit l'islam en tant que tel ou une expression populaire de cette foi religieuse. Gellner était un esprit parfaitement irréligieux qu'il est difficile d'imaginer animé par un parti pris confessionnel et encore moins engagé dans une controverse religieuse. S'il est en revanche un trait qui caractérise sa posture intellectuelle, manifeste à travers toute son œuvre et ses innombrables interventions dans les débats d'idées, c'est un rationalisme intransigeant, dont découle le refus de confondre ce qui est établi par l'expérience et la raison et ce qui est fondé sur la croyance, d'accorder la même valeur cognitive à la science, au mythe et la magie, comme certains ethnologues affectent de le faire au nom du relativisme culturel. D'où découle aussi — ce qui compte le plus ici — le solide scepticisme qu'il professe à l'égard de toutes les religions, et non seulement celles dûment estampillées comme telles. De toute évidence c'est ce même scepticisme qu'il n'a pas cru bon de devoir remiser dès lors qu'il s'agissait de parler d'islam, de *baraka* et de culte des saints parmi de simples

1. Notamment un texte antérieur aux *Saints de l'Atlas* : «A Pendulum Swing Theory of Islam» qui est de 1968.

montagnards illettrés. C'est en somme une question de probité intellectuelle. Et, en ethnologie, la probité intellectuelle est une marque authentique du respect de l'autre.

Quelques mots encore pour en terminer avec Gellner ethnographe. Dans le texte, les moments purement et simplement descriptifs sont rares. Le propos est en effet constamment analytique et toute description est sous-tendue par une argumentation et entremêlée explicitement d'éléments interprétatifs. Cela, s'ajoutant au parti pris thématique de l'étude qui détermine une stricte sélection des aspects décrits, a d'ailleurs donné prise au reproche selon lequel le contenu ethnographique de l'ouvrage ne serait qu'une illustration *ad hoc* d'une thèse préconçue. Si l'on admet toutefois que toute description est *ipso facto* interprétation, notons que chez Gellner la chose au moins est clairement assumée et dûment explicitée comme telle. Nous aurons bientôt l'occasion de retrouver cette question. Revenons à son ethnographie en disant que le lecteur friand de couleur locale, de détails pittoresques ou tout simplement sensible à l'évocation d'une atmosphère n'y trouvera pas son compte. De façon plus générale, son texte ne foisonne pas non plus de ces petites notations concrètes capables de donner de l'épaisseur à une description. Il nous fournit en fait une information très riche sur les pèlerinages, le serment collectif à la zaouïa, ou même sur le style des maisons des *igurramen*, et il en fait presque autant pour la vie quotidienne au village, les travaux et les jours, mais sans jamais en faire une mise en scène, sans les composer en tableaux. Gellner sait se montrer observateur minutieux et aigu des choses et en donner des aperçus lumineux. Mais il les donne à comprendre plutôt qu'il ne les donne à voir. Tel est son talent et tel est peut-être aussi son vrai but. Tel en tout cas est le point fort — ou le point faible, comme on voudra —, de son ethnographie. S'il s'agissait d'arts figuratifs on pourrait dire de lui qu'il est meilleur dessinateur que peintre. Ou encore que sa peinture excelle par la vigueur avec laquelle le sujet central d'une scène est traité plutôt que par sa composition d'ensemble, par la rigueur et le caractère incisif du trait plutôt que par l'éclat de la couleur ou l'habileté illusionniste. Moyennant quoi, la contribution que l'ouvrage apporte à l'ethnographie du Haut Atlas est une contribution substantielle et inédite. Sur ce qui est proprement son objet, l'enquête, qui couvre de façon conséquente, y compris par des recensements quantitatifs exhaustifs, une aire géographique non négligeable, sans commune mesure avec le pointillisme à très petite échelle de tant d'études, est extrêmement fouillée.

Reste à comprendre pourquoi, alors qu'à peu près tout le monde, y compris parmi ceux qui n'en apprécient guère le fond ou la forme, trouve que *Les Saints de l'Atlas* est un livre important, tout le monde, y compris parmi ceux qui l'ont au contraire en grande estime, semble aussi convenir, tacitement, que sa contribution proprement ethnographique serait, elle, lacunaire ou superficielle ou peu fiable, en tout cas, négligeable; ceci sans toutefois que ce jugement

ne soit jamais étayé, à de très rares exceptions près[1], par des arguments issus d'un examen un tant soit peu approfondi de ses matériaux. À notre avis, la sorte de discrédit flou dont souffre l'ethnographie des *Saints de l'Atlas* n'est qu'un reflet du malaise ressenti d'abord devant la posture de l'ethnographe. Dérouté par le ton distancié du texte on en vient à douter de la validité de son contenu. Plusieurs indices nous le confirment. D'abord le fait que c'est exclusivement sur la question de l'approche gellnerienne que se focalisent les seuls arguments critiques véritablement articulés que l'on trouve dans les commentaires ethnographiques de l'ouvrage. Ensuite le fait que ces critiques émanent d'ethnologues de tous bords et que ceux-ci ne se retrouvent ensemble que contre elle, dans une sorte de consensus négatif. Rappelons qu'en effet la «manière» gellnerienne n'a eu l'heur de plaire ni à des tenants d'une orthodoxie ethnographique et empiriste assez désuète ni à des représentants de doctrines épistémologiques plus actuelles et plus sophistiquées, issues du «tournant linguistique», et qu'elle a d'ailleurs reçu de la part des uns des reproches qui sont à peu près l'inverse de ceux des autres.

C'est pourquoi, à rebours de ce genre d'exercice bien connu qui consiste à mettre en valeur l'apport théorique d'un travail jusque-là réputé pour son apport sur un plan empirique, en œuvrant ainsi à sa promotion dans la hiérarchie des dignités scientifiques, nous avons voulu par ce plaidoyer promouvoir la dignité ethnographique du présent ouvrage. Et mettre en garde le lecteur sur ce qu'il peut y avoir de prime abord de déroutant dans la posture et le ton de son auteur.

Une anarchie exemplaire

Venons-en maintenant à cet aspect de l'ouvrage qui a fait l'essentiel de sa réputation: son volet théorique. Car, après ce qu'on vient de dire, il n'en demeure pas moins vrai, bien entendu, que le livre n'est pas qu'un livre d'ethnographie. La description des «saints de l'Atlas» n'y épuise pas toute la matière. On y trouve aussi autre chose. Quelque chose que l'on ne risque pas de manquer puisqu'il est placé au début de l'ouvrage. Là où on pourrait s'attendre à voir simplement esquissé le cadre général de l'étude et de la société qui va en être l'objet, se déploie en fait une réflexion beaucoup plus ample et originale sur la société globale marocaine, voire maghrébine, en tant que type *sui generis* d'organisation socio-politique et de dynamique historique. Cette spécificité tient à la manière, elle-même spécifique, dont

1. Le seul commentaire critique des *Saints de l'Atlas* qui soit vraiment axé sur un examen détaillé des matériaux présentés dans le livre avant d'en venir à leur critique et à celle de l'interprétation donnée par l'auteur est l'article récent de Munson (1993), ce qui lui a valu d'ailleurs d'être une des rares critiques auxquelles Gellner ait répliqué à son tour de façon détaillée (Gellner 1995b). Il faut cependant dire que les objections de Munson ne concernent pas l'objet central du livre — la place des saints — mais un point — la segmentation de la grande confédération tribale des 'Aït 'Atta, les plus directement concernés par la présence des *igurramen Ihansalen* — qui n'est dans l'étude qu'un objet secondaire d'investigation, ce que Gellner souligne dans sa réponse.

sont articulés entre eux trois éléments: le pouvoir central, les tribus, l'Islam. Un profil vigoureux et suggestif est tracé en quelques pages de chacun de ces éléments et de ses relations avec les deux autres. Parmi ces pages certaines ont paru plus particulièrement novatrices dans la sociologie maghrébine. Et effectivement elles l'étaient.

Il s'agit, d'une part, de celles consacrées au fait tribal au Maroc. Peut-être pas vraiment là où l'auteur souligne une distinction, à ses yeux fondamentale, selon laquelle, dans ce cas, on n'a nullement affaire à un type «insulaire» ou «primitif» de tribalisme, ni à une quelconque «société sans Etat[1]», mais à un tribalisme *politiquement*, sinon *culturellement*, marginal; autrement dit, à un monde tribal ni tout à fait extérieur à l'Etat, ni tout à fait contrôlé par lui, et néanmoins prégnant pour l'ensemble du système, y compris pour l'Etat. La surprise a surtout été grande devant la lecture segmentaire que Gellner y fait de l'organisation et du fonctionnement internes de ces morphologies tribales. La théorie segmentaire, célèbre et débattue, mais qui à cette époque n'est guère familière aux spécialistes du Maghreb, est l'élaboration, formellement élégante et, par certains côtés, presque *émique*, d'un modèle d'«anarchie ordonnée», autrement dit d'un modèle expliquant comment, dans une société égalitaire et acéphale, le minimum d'ordre et de coopération nécessaire à la vie sociale peut être assuré grâce au système lignager qui y tient lieu d'appareil politique spécialisé. Les segments agnatiques emboîtés du système lignager connaissent, en cas de conflit et selon la nature de celui-ci, des procès alternés de fusion et de fission suivant un principe d'opposition complémentaire. Il en résulte que les forces antagonistes seront tendanciellement équilibrées, ce qui augmente les chances de règlement pacifique des conflits.

Il s'agit, d'autre part, des pages qui proposent une singulière lecture sociologique du fait religieux au Maroc, lecture qui constitue en quelque sorte un second modèle: la variété des expressions de la foi musulmane peut être représentée schématiquement comme un continuum dont deux types opposés figureraient les extrémités. La bipolarité qui les ordonne serait d'ailleurs double: une bipolarité religieuse — scripturaire/populaire, austérité/surabondance rituelle, «docteur de la Loi»/«saint» — et, parallèlement, une bipolarité sociologique — urbain/tribal[2]. C'est le culte

1. Indépendamment même de la connotation péjorative que les termes *tribu* et *tribalisme* ont dans leur usage journalistique, en anthropologie aussi leur emploi ne va pas malheureusement sans quelque ambiguïté quant à des connotations du même ordre. Dans le lointain passé de la discipline ces catégories ont en effet eu partie liée avec les conjectures évolutionnistes qui leur assignaient un rang très bas sur l'échelle de l'évolution. Aussi, bien que dans leur acception actuelle elles aient en principe été purgées depuis longtemps de ce péché originel, Gellner prend-t-il la peine d'écarter un malentendu toujours possible. Mais il y a aussi plus important. Alors qu'il s'apprête à appliquer au tribalisme marocain le modèle segmentaire, il s'agit surtout pour lui de se démarquer nettement de cette théorie sur un point crucial: l'idée, généralement admise jusque-là, selon laquelle le modèle segmentaire serait nécessairement le modèle d'une «société sans Etat». Car, ici, l'Etat est bel et bien présent.

2. Soulignons qu'il s'agit bien d'un continuum entre deux pôles opposés, pas d'une dichotomie.

des saints, typique de la religiosité des hommes de tribu, et, plus concrètement, la présence de saints vivants, issus de lignages religieux installés avec leurs zaouïas parmi eux, et les fonctions de médiation, religieuse et politique à la fois, que ceux-ci remplissent pour le compte desdits hommes de tribu, permettant de «tempérer l'anarchie segmentaire». L'anarchie «ordonnée» risquant, selon Gellner, de ne pas en être tout à fait une s'il n'y avait que la mécanique segmentaire pour l'assurer, les saints vivants et les zaouïas constituent un complément précieux: ils sont le lubrifiant permettant aux engrenages du système segmentaire de tourner efficacement[1].

Si, à ces quelques éléments effectivement perçus d'emblée comme inédits, on en ajoute un dernier que l'auteur tient aussi pour un trait inhérent au monde tribal marocain, à savoir l'intervention cyclique mais éphémère d'épisodes de concentration du pouvoir politique, on aura déjà une bonne épure des vues soutenues par Gellner dans le livre.

Finalement, si ce n'était qu'une affaire de nombre de pages, on pourrait dire que ces propos de teneur théorique ne pèsent pas bien lourd puisqu'ils tiennent en une quarantaine de pages à peine dans les deux premiers chapitres. Mais leur poids dans l'économie de l'ouvrage est bien plus grand. Et bien plus grand encore le poids dont ces pages ont pesé dans sa réception. Tout indique en effet que ce sont les chapitres initiaux et les idées qu'ils agitent, et non l'ethnographie occupant pourtant le gros de l'ouvrage, qui ont surtout retenu l'attention et auxquels le livre doit le retentissement qu'il a eu.

S'il ne nous revient pas de nous prononcer quant à la validité de ces idées, nous allons nous demander quel est leur statut dans le texte, d'une part, et dans la démarche de l'auteur, d'autre part. Faut-il y voir des conclusions fondées sur — et inspirées par — les observations faites sur le terrain ? C'est ce que font, au moins implicitement, ceux des commentateurs qui relèvent, à juste titre de ce point de vue, l'énorme distance existant entre ce qui pourrait à la rigueur être tenu pour établi empiriquement dans le livre au sujet d'un canton du Haut Atlas, et ce qui y est affirmé quant à la nature de la société marocaine toute entière. On aurait affaire en somme à une induction bien imprudente; à des généralisations indûment extrapolées à partir d'un seul cas, zaouïa Ahansal. Et d'un cas, qui plus est, lui-même très singulier. Or, la conception de la démarche scientifique impliquée par cette sorte d'argument, qui semble bien être celle de ces commentateurs, est une conception naïvement inductiviste que l'on n'est point obligé de partager. Ce n'est certainement pas celle de Gellner. Il apparaît clairement d'après ses écrits à caractère épistémologique que ses positions sont en effet extrêmement éloignées. Ici même, en tout cas, il soutient certes que sa lecture du système social marocain et du rôle de la zaouïa Ahansal au sein des tribus de l'Atlas sont compatibles et s'éclairent réciproquement, mais il se garde bien, pour sa part, de prétendre que l'une est entièrement tirée de l'autre et prouvée par elle.

1. Cette image, qui n'est pas originellement de lui, Gellner l'a reprise de Meeker (1979).

S'agirait-il plutôt d'hypothèses ? Cela dépend de ce que l'on entend par hypothèse. Si — suivant le sens commun et ce que pensent aussi beaucoup de chercheurs de sciences sociales au nom de l'empirisme, ou plutôt de ce qu'il croient être de l'empirisme — on considère que le terme est simplement synonyme de supposition, l'essentiel étant de ne préjuger de rien, de n'orienter en rien la démarche de vérification, on trouvera ces propos bien trop affirmatifs et élaborés pour y voir des hypothèses. À nouveau c'est toutefois cette sorte de philosophie spontanée de la recherche qui paraît naïve, datée et, pour tout dire, intenable. Si, suivant une épistémologie moins sommaire et moins irréaliste, on reconnaît que l'investigation scientifique s'appuie nécessairement sur un corps articulé et cohérent d'hypothèses en tant que construction théorique de l'objet étudié et de l'approche de cet objet, bref sur une problématique, on reconnaîtra aussi sans peine que tel est le statut de ce qui est dit à propos de l'articulation entre Etat, tribus et zaouïas dans la société marocaine. C'est l'exposé préalable du cadre théorique qui ordonne son questionnement, c'est-à-dire son enquête de terrain et son analyse des matériaux.

Soyons plus précis. De ce qui est affirmé dans les deux premiers chapitres du livre tout n'a pas nécessairement fait l'objet d'une hypothèse formulée dès le début de la recherche. Et, inversement, toutes les hypothèses initiales ne sont pas mentionnées comme telles, notamment certaines qui ont été abandonnées par la suite. Un exemple. À propos de la théorie segmentaire, empruntée à Evans-Pritchard, et au modèle en échiquier des *leff* de Montagne, Gellner a écrit plus tard, répondant à ses critiques et se défendant d'avoir voulu plaquer un modèle *a priori* — le modèle segmentaire — sur les données marocaines, qu'il était «allé au Maroc avec Montagne en tête et en était revenu avec la segmentarité[1]». Aussi, dans l'exposé de sa propre problématique, fait-il une large place à cette hypothèse segmentaire qu'il a adoptée chemin faisant tandis que de la théorie des *leff*, qu'il n'a pas retenue, il se borne à dire en quoi elle lui paraît désormais inadéquate.

Faut-il rappeler par ailleurs que l'ordre d'exposition des arguments dans un texte n'est pas censé traduire nécessairement la démarche de la recherche ni la succession de ses étapes mais rendre compte de ses résultats ? La recherche étant achevée, dans l'ouvrage, les hypothèses peuvent désormais être présentées en tant que thèses sociologiques interprétatives de ce qui va suivre et destinées à en éclairer la lecture. Et elles sont bel et bien formulées comme telles. Le propos de l'auteur adopte ici résolument le registre de l'argumentation et n'a point le profil modeste du compte-rendu ethnographique, ce qui n'est pas une simple question de forme mais de fond. Gellner, on l'a vu, a une façon bien à lui de faire de l'ethnographie qui semble déroger à certaines normes convenues. Pour ce qui est de la réflexion anthropologique, en revanche, il paraîtrait plutôt se faire une idée plus et non moins élevée des exigences et des capacités propres à la discipline.

1. «Reply to critics», 1996: 645 [Traduit par nous].

Un simple détail, mais révélateur de la vocation théorique que Gellner prête à tout travail anthropologique — et donc au sien — est symptomatique de son mode d'argumentation: le titre et l'*incipit* du deuxième chapitre, d'un genre pour le moins inhabituel dans une monographie ethnologique. Le chapitre s'intitule: «Le problème»; et aussitôt il nous en donne «l'énoncé»: «comment fonctionne une hagiocratie, c'est-à-dire un «gouvernement» par des saints héréditaires dans un environnement tribal quasiment anarchique?» Quelques lignes encore et la question est refondue en d'autres termes ou, si l'on préfère, des questions corrélées sont formulées, intégrant des éléments supplémentaires et dévoilant par là-même le chemin qui va être emprunté pour apporter les réponses: «comment l'anarchie de l'Etat de Nature est-elle tempérée par des saints héréditaires?» et «comment le pouvoir des saints — ou l'anarchie tempérée par la sainteté — se maintient-il en place et comment fonctionne-t-il?» (cf. *infra* p. 45). Vu la teneur du chapitre qui débute ainsi, on aurait tort de considérer que ce n'est là qu'une affaire de rhétorique, de tactique d'argumentation. Mais il serait excessif d'y voir la preuve d'une posture théoricienne, voire spéculative, particulièrement mal venue chez un anthropologue, et franchement absurde d'y voir l'aveu que l'interprétation des données serait ici établie d'avance. Ce n'est ni plus ni moins qu'un signe de la démarche gellnerienne, démarche qui pour être peu banale dans la discipline n'en est pas pour autant moins légitime. C'est aussi, de la part de l'auteur, une manière de signifier d'emblée la portée théorique exemplaire qu'il attribue à la société étudiée. Et d'annoncer par la même occasion que la grille de lecture inédite qu'il en propose n'est rien de moins qu'une ambitieuse interprétation des sociétés maghrébines et de leur dynamique historique. Une interprétation que, de toute évidence, il est lui-même le premier à juger inédite et nullement anodine. Comme par ailleurs il demeure convaincu que les sciences sociales ne peuvent se passer de modèles, quoi qu'en disent les épistémologies déconstructivistes, herméneutiques ou post-modernes à la mode, il pousse la témérité jusqu'à conférer à sa thèse le caractère formalisé d'un véritable modèle. À en accentuer par conséquent les articulations et la cohérence internes, à accuser les contrastes aux dépens des nuances et au prix bien entendu de quelque schématisme. Notons que, quant à sa nature, le modèle ainsi construit n'est pas du genre «moyenne» mais du genre «type idéal».

Lors de la première parution du livre, dans beaucoup de commentaires critiques et indépendamment même de la nature précise des griefs formulés, une sorte de malaise sous-jacent était perceptible. Le malaise éprouvé devant ces chapitres initiaux et leurs énoncés au statut indéfinissable, aux concepts, aux références et au lexique peu familiers. Un malaise devant des propos paraissant tantôt scandaleusement schématiques et simplificateurs, tantôt, et tout aussi curieusement, agencés comme les déductions dans une démonstration plutôt que comme les suggestions d'une possible interprétation, toujours tenus avec une tranquille assurance

comme s'ils n'étaient pas censés bousculer quelques théories et idéologies du moment. C'est pourquoi la question de savoir quel est le statut épistémologique de ces propos et dans quelle mesure ils relèvent ou non d'un paradigme reconnu de la discipline, question placée naguère au premier rang, nous a paru devoir être reprise ici. Non pas pour apporter enfin *la* bonne réponse, mais simplement comme moyen de signaler ce que ces énoncés peuvent avoir *a priori* d'assez déconcertant dans leur forme pour qu'on en soit venu de ce seul fait à préjuger de leur intérêt sur le fond. Et de pointer le risque que la démarche de Gellner, là où il interprète ses matériaux, soit l'objet de méprises semblables à celles dont elle a été l'objet naguère, méprises analogues d'ailleurs à celles, déjà évoquées, que peut susciter sa posture d'ethnographe.

La zaouïa segmentaire: fondation et essaimage

Si l'on compare la situation des études d'anthropologie et de sociologie maghrébines du début des années soixante à la situation que présentent ces disciplines dès le courant de la décennie suivante, on est frappé par l'importance des changements. En une quinzaine d'années à peine, le panorama est devenu méconnaissable. Les changements sont de plusieurs ordres. Les bibliographies qui, antérieurement, pouvaient très bien ne recenser que des titres en langue française sont désormais envahies par les références en langue anglaise. Parmi les quelques auteurs qui font autorité, à côté des anciens, des noms nouveaux sont apparus: ils sont anglo-saxons et maghrébins. Des thèmes de recherche jusqu'alors prédominants ont reculé ou semblent même tout à fait taris; d'autres, en nombre très restreint d'ailleurs, ont surgi, accaparent une large part de l'intérêt des deux disciplines et touchent aussi l'histoire. L'ethnologie nord-africaine reposait de longue date sur des bases scientifiques surannées. Les rares pensées novatrices qui la traversaient avaient peu d'écho et le débat théorique y était quasi inexistant. Or, voici qu'une controverse vigoureuse tient le devant de la scène. Elle mobilise un grand nombre d'acteurs, se nourrit d'enquêtes empiriques parfois toute récentes et, loin de se cantonner à un horizon purement nord-africain, elle convoque aussi bien exemples, théories et auteurs extérieurs au Maghreb. Réciproquement, Maghreb et monde arabe commencent à prendre, dans la discipline générale, une place qu'ils n'avaient point.

Un livre et son auteur — *Les Saints de l'Atlas* et Gellner — symbolisent à eux seuls cette mutation. Sans en être l'unique facteur, zaouïa Ahansal, avec ses saints médiateurs et ses tribus segmentaires qui ont acquis rapidement valeur de paradigme, est quand même pour beaucoup dans la salutaire secousse qui a bouleversé le paysage de l'ethnologie maghrébine. Celui-ci n'était pas à vrai dire un paysage serein: malgré leur quasi-léthargie théorique, les sciences sociales y connaissaient à l'époque des perturbations liées à la confrontation que suscitait entre France et Maghreb, au moment d'en apurer les comptes, le contentieux colonial.

S'il ne s'agissait pas d'un esprit aussi obstinément rationaliste et sceptique que lui, on pourrait dire que Gellner a fait irruption soudainement dans l'ethnologie du Maghreb comme un prophète venu d'ailleurs porteur d'une étrange doctrine. Dans le contexte idéologique du moment — décolonisation et, bientôt, procès de la «science coloniale» —, son origine anglo-saxonne aurait pu être un avantage. Parmi les tribus de l'Atlas, c'est bien l'allégation de leur «origine étrangère», extérieure aux camps antagonistes, qui, valant garantie de neutralité, permet aux *igurramen* de tenir leur précieux rôle de médiateurs et d'être des faiseurs de paix. Dans bon nombre des premières interventions de Gellner dans le domaine nord-africain, — des articles consacrés à des analyses socio-politiques du Maroc nouvellement indépendant —, il y a quelque chose d'une telle posture extérieure-arbitrale[1]. Mais en tant qu'auteur des *Saints de l'Atlas*, Gellner, à vrai dire, fait moins figure d'*agurram* arbitrant des conflits que de prophète dont la prédication ne va pas tarder à en ouvrir d'autres. Son message certes ne s'attaque pas frontalement à des dogmes ou à des autorités établies, mais il propose une exégèse sociologique inouïe. De prime abord, celle-ci paraît d'ailleurs plus absconse qu'hétérodoxe et déroute plus qu'elle ne choque. Bientôt les uns sont séduits, d'autres rebutés et la controverse s'installe.

Il faut dire qu'à l'époque, aucun dogme indiscutable ni église unitaire ne rassemble les études maghrébines, scindées en chapelles ou confréries possédant leurs disciplines et juridictions propres. Gellner ne faisait partie d'aucune d'entre elles. Aussi apparaît-il *a priori* comme un *outsider* sans enracinement et sans légitimité internes. Il ne peut se prévaloir de la docte confrérie orientaliste, tandis que, dans celle des ethnologues, il en est qui rechignent à reconnaître comme un des leurs ce jeune philosophe d'Oxford — comme on commence à le qualifier —, bien qu'il ait subi l'épreuve initiatique du terrain, et qui doutent que par cette expérience il ait pu accéder à cette familiarité que l'on préfère croire réservée aux héritiers de la tradition du «cru».

Sa doctrine est articulée dans des termes tout à fait étrangers aux doctrines qui ont cours localement, les études maghrébines étant, sur le plan ethnologique, une province enclavée, peu au fait des acquis récents de l'anthropologie sociale. Or, c'est le langage de cette anthropologie là qu'utilise Gellner. Aussi, n'a-t-on pas tort, à l'époque, de souligner que sa leçon est délivrée du haut d'une chaire universitaire britannique, sauf que cette chaire est tout de même une chaire d'anthropologie sociale, pas une chaire de philosophie. Pour une part, sa nouveauté tient à ce langage.

Toujours est-il que le message — un monde tribal à peu près autonome du pouvoir central et constituant une sorte d'anarchie segmentaire tempérée par le rôle médiateur de lignages religieux — va s'imposer très largement et durablement à l'attention. Il commence d'ailleurs à se diffuser

1. Voir notamment Gellner (1957c, 1960, 1961b) ; et, à certains égards, son compte-rendu de *Structures sociales du Haut Atlas* (1958b).

progressivement, au cours des années soixante, avant même la publication de l'ouvrage que Gellner va tirer de sa thèse, soutenue huit ans plus tôt, en 1961[1]. Cette thèse, seuls quelques cercles d'initiés ont dû en avoir directement connaissance. Mais la bonne nouvelle se répand quand même, grâce à des articles publiés par Gellner lui-même[2], qui en donnent des aperçus significatifs, ainsi qu'à la «promotion» qu'en fait J. Favret en France, dans des revues prestigieuses[3]. À la veille de la parution de la monographie, la teneur du modèle théorique qui y est développé est, dans ses grands traits, déjà assez largement connue[4]. Et plus large encore est la curiosité qui l'entoure.

Petit à petit, une fois le livre paru, des réactions se manifestent et les opinions sont rapidement très partagées. À tout prendre, parmi les spécialistes reconnus du domaine, les avis réservés ou négatifs sont au début plus nombreux. Mais l'impact du livre et de ses thèses ne se réduit pas à des effets immédiats et directs et ne saurait être mesuré simplement au nombre de ceux qui ont repris à leur compte l'hypothèse segmentaire. Il est tout aussi palpable dans les thématiques retenues par les nouveaux chantiers de recherche qui s'ouvrent à cette époque. Il faudrait compter aussi les dettes moins visibles et non déclarées, les emprunts partiels ou assortis de clauses restrictives, lesquels sont d'ailleurs les cas de loin les plus fréquents. En une telle matière ce sont plutôt les influences croisées, les emprunts partiels et conditionnels qui seraient quasiment la règle plutôt que les adhésions entières, tout auteur se devant, même s'il est d'accord sur le fond, d'exprimer quelques réserves, apporter ses propres nuances, signaler des exceptions, proposer des corrections. Autre fait non moins significatif: des auteurs qui ont déjà signifié leur net désaccord avec Gellner réitèrent leurs critiques dans des travaux ultérieurs et y trouvent l'occasion et la matière pour affiner leurs objections[5].

---

1. Cf. Gellner 1961e.

2. Tous en anglais, mais publiés pour certains dans des périodiques français (1962, 1963c), voire même, chose significative, dans les *Annales marocaines de sociologie* (1968b et 1965a, dont la revue donne en 1969 une traduction française). Probablement importante aussi, vu l'écho rencontré par cet ouvrage, sa contribution *in*: *Mediterranean Countrymen* (1963c).

3. En commençant par son intelligente présentation de «La segmentarité au Maghreb» dans *L'Homme* (Favret, 1966), en continuant par des recherches personnelles sur la Kabylie où elle montre la pertinence du modèle segmentaire pour la région (Favret, 1967 et 1968), voire dans le séminaire qu'elle anime à la même époque à l'Université Paris X Nanterre.

4. Au Maroc et chez les spécialistes de ce pays, de toute évidence, mais aussi dans les autres pays du Maghreb et en France.

5. Un simple inventaire bibliographique n'est évidemment pas un outil adéquat pour donner la mesure d'une telle influence et en cerner les contours. Voici néanmoins un petit échantillonnage, forcément lacunaire et quelque peu hétéroclite, d'auteurs et de textes significatifs qui nous ont paru symptomatiques, à un titre à un autre, des multiples aspects de cette influence, ce qui ne signifie en aucune façon que nous les considérons donc cent pour cent gellneriens. Nous avons retenu des ouvrages monographiques, voire de plus courts essais, s'ils comportaient l'élaboration de matériaux empiriques et exclu les simples commentaires critiques.

Ceux que la nouvelle théorie séduit franchement se recrutent plutôt parmi les néophytes de la discipline. Des jeunes formés à la même école, familiers du lexique qu'elle emploie: une nouvelle génération de chercheurs de diverses origines, investissent en grand nombre le domaine nord-africain et y abordent ce qui est généralement leur premier terrain armés de la théorie segmentaire. Alors même que celle-ci connaît une désaffection dans l'ethnologie de cette même Afrique qui avait été longtemps sa terre d'élection, cette nouvelle vague segmentaire déborde d'ailleurs d'emblée les frontières du Maghreb, touchant l'ensemble du monde arabe «de l'Atlas à l'Euphrate», et s'étend, au-delà, à l'ensemble des régions tribales de l'Islam aride, «de l'Atlas à l'Indus». À vrai dire, le succès relatif de la segmentarité dans l'anthropologie du domaine turco-iranien ne peut être qu'en partie mis au compte du mouvement inauguré par Gellner dans l'Atlas marocain car d'autres auteurs et travaux pionniers, antérieurs même aux *Saints de l'Atlas*, y ont eu aussi un rôle important. À commencer par les travaux d'Evans-Pritchard lui-même, *Les Nuer*, mais aussi *The Sanusi of Cyrenaica* (1949)[1] et par ceux de F. Barth sur les Kurdes d'Iraq, les Pathans de la vallée du Swat, au Pakistan et les Basseri d'Iran[2]. Un tel engouement est remarquable en soi, même s'il ne s'agit pour une part que d'un effet de mode et même si toutes les études qui ont tiré leur inspiration des *Saints de l'Atlas* ne l'ont pas toujours fait avec raison et avec profit.

D'abord, pour le Maroc: Hart 1967, 1976, 1981; Waterbury, 1970; Jamous, 1981; Morsy, 1984; Elboudrari, 1985. Ailleurs au Maghreb, depuis la Kabylie (Favret, 1966 et 1968) et l'Aurès (Colonna, 1980) aux nomades de Mauritanie (Stewart, 1973) et à la Tunisie oasienne (Bedoucha, 1987). On pourrait, en ne retenant que quelques jalons précoces, suivre la piste au Machreq: en Irak (Fernea, 1970), chez les Bédouins de la péninsule arabique (Cole, 1975; Meeker, 1979), au Yémen (Dresch, 1981, 84, 86; Gingrich, 1989; Weir, 1987); ou dans le monde turco-iranien avec Ahmed, 1977, Lindholm, 1986, et le vaste échantillonnage segmentaire allant «de l'Atlas à l'Indus» *in* Ahmed et Hart, 1984. Voire vers des horizons disciplinaires aussi inattendus que l'histoire de l'Antiquité tardive, avec les travaux de P. Brown, 1985, sur l'émergence du culte des saints dans la Chrétienté orientale du IVe siècle.

1. Il s'agit en fait d'un ouvrage essentiellement historique sur la résistance des Bédouins de Cyrénaïque, conduits par la confrérie sanusie, contre la conquête coloniale italienne, dans lequel Evans-Pritchard donne un tableau de la société bédouine tout à fait conforme au modèle de la société segmentaire. Notons que ce premier exemple d'application du modèle à une population de l'aire arabo-musulmane est passé, jusqu'à Gellner, totalement inaperçu dans l'ethnologie du Maghreb. Celle-ci a d'ailleurs tout ignoré également des importantes objections anti-segmentaires soulevées à propos de ces mêmes Bédouins par E. Peters, lesquelles comptent à leur tour parmi les critiques les plus précoces et les plus aiguës du modèle (Peters, 1960 et 1967).

2. Au titre d'une filiation pritchardienne, on peut citer, pour le Soudan, Cunnison (1966). Dans l'aire turco-iranienne, le rôle précurseur de Barth (1953, 1959a, 1959b, , 1961) et l'existence d'une lignée qui en serait issue paraissent indiscutables, à condition toutefois de ne pas s'enfermer ici non plus dans une définition trop limitative et rigide de la segmentarité et bien que Barth lui-même (1992) ait récusé, lors d'une polémique récente, toute lecture segmentaire de ses travaux et que d'autres aient nié l'importance de ladite lignée (voir pour cette polémique: Street 1990, 1992, 1995; Barth 1992 et aussi Wright 1990, 1994, 1995; Ganzer 1994; Salzman 1995). Citons au moins le cas de Salzman (1978a, 1978b), significatif en raison même des nuances et compléments qu'il apporte au modèle.

des travaux qui pourtant récusent explicitement le modèle, il arrive que le tableau décrivant le cadre général de l'enquête et les grands traits morphologiques de la société étudiée emprunte curieusement au modèle récusé sa terminologie et sa logique propres finissant par lui faire singulièrement écho. Et ce en se contentant de minimiser la chose par quelques clauses stylistiques telles: «dans les grandes lignes», «en première approximation», «dans une certaine mesure», «pour faire vite». En somme les utilisateurs du modèle se recrutent même parmi ses adversaires, au prix d'une certaine incohérence de leur part.

La problématique gellnerienne du tribalisme et du culte des saints n'a point été la mode d'un moment et a profondément transformé le panorama de ces disciplines. Directement, en suscitant l'ouverture de nouveaux chantiers de recherche et une confrontation critique stimulante; et encore davantage, indirectement, en contribuant à désenclaver l'ethnologie maghrébine, à promouvoir l'intérêt de l'ensemble de la discipline pour cette aire culturelle et un recrutement plus ouvert de ses spécialistes.

Il serait cependant excessif d'attribuer au retentissement des thèses gellneriennes tout le mérite — ou la faute — de ces changements. À peu près à la même époque une autre nouveauté anthropologique, venant, elle, d'outre-Atlantique, aborde les rivages marocains: l'approche interprétative. Celle-ci est appelée à son tour à rencontrer une large audience, tout d'abord auprès des ethnologues de ce pays, et sans soulever, elle, de tollé d'aucune sorte. Sous l'égide de celui qui n'est autre que l'initiateur de l'approche interprétative et qui est déjà à l'époque une figure majeure de l'anthropologie américaine, Clifford Geertz, une équipe d'anthropologues américains investit le Maroc à partir du milieu des années soixante[1]. Ce n'est d'ailleurs que la première vague d'un mouvement qui va se poursuivre par la suite et se propager, après le Maroc, à d'autres pays du monde arabe, notamment l'Egypte et le Yémen, comme la vague segmentaire. L'attraction exercée par chacun de ces deux courants, au Maroc, est en partie convergente quant aux thématiques qu'ils privilégient, mais parfaitement concurrente quant aux problématiques qu'ils engagent[2].

1. Geertz, qui a mené des recherches sur le terrain à Java et Bali, est à l'époque professeur à Chicago et va bientôt connaître une consécration éclatante par sa nomination à l'Institute for Advanced Study de Princeton. Après un premier séjour au Maroc en 1963, il décide d'entreprendre une étude dans ce pays et met sur pied un projet d'enquêtes ethnographiques coordonnées, avec une équipe de jeunes ethnologues doctorants, sur un même terrain, la ville de Sefrou et sa région (cf. Geertz, 1995, chap. 5). L'expérience se déroule entre 1965 et 1971. Les travaux qui en sont issus, directement ou collatéralement, qui constituent les premiers en date des travaux d'ethnologie maghrébine significativement marqués par une approche interprétative geertzienne, sont tous résolument anti-segmentaristes: C. Geertz, H. Geertz et L. Rosen 1979 (dont l'étude de C. Geertz sur le souk de Sefrou vient d'être traduite en français: Geertz 2003), P. Rabinow 1975 et 1977, L. Rosen 1984 et 1989, D. F. Eickelman 1976 et 1986. Sans oublier *Islam Observed*, le texte inaugural de l'anthropologie interprétative au Maroc (C. Geertz, 1968).

2. Convergente seulement en partie, quant aux thématiques, car les terrains retenus par Geertz et ses proches seront des communautés, urbaines ou rurales, mais toujours situées en plaine

Mais, avant même que l'attrait exercé par ces nouvelles problématiques ne se soit traduit de façon tangible dans des publications et que leur promoteur ne fasse figure de chef de file d'une nouvelle école, nombreux sont ceux, spécialistes du Maroc en tête, qui signifient leur rejet des thèses gellneriennes. Bientôt, les critiques pleuvent: réfutations argumentées et mouvements d'humeur, censures globales ou partielles, objections théoriques et empiriques, textes *ad hoc* et simples commentaires ponctuels[1]. Un débat s'installe, prenant parfois à ses débuts les formes d'une assez vive controverse appelée à perdurer[2]. Rares sont dès lors les études qui ne tiennent à apporter leur contribution au débat ou à se prononcer sur la question. Des recherches sont entreprises expressément dans l'intention d'affronter les hypothèses de Gellner sur leur propre terrain, de les tester sur d'autres matériaux. Et c'est même à propos de ce qui, dans ces thèses, a été le plus âprement et longuement controversé que l'on mesure le mieux combien leur impact a été profond et durable. L'attrait exercé par le modèle segmentaire, en effet, non seulement résiste aux critiques mais en vient à prendre des formes souterraines assez paradoxales. L'idée segmentaire et son lexique se banalisent au point de contaminer même certains opposants déclarés. Dans

---

La reprise, dans les années cinquante, d'un vieux problème de l'ethnologie de la parenté – le modèle du «mariage arabe», autrement dit du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale, la *bint 'amm* – représente une autre filière segmentaire autonome, car, dès les premiers travaux (Barth 1954 ; Murphy et Kasdan 1959) la segmentarité y est explicitement prise en compte en tant que facteur explicatif. Par la suite, l'étude de la parenté et de l'alliance matrimoniale va beaucoup se développer dans l'ethnologie arabe, et ce en interférence et en confrontation critique constantes avec l'hypothèse segmentaire et, dès lors, tout particulièrement avec Gellner. Très significatifs sur ce plan les travaux de Bonte consacrés à l'analyse du «mariage dans un degré rapproché» et aux usages politiques de l'alliance matrimoniale en général promus au rang de modèle alternatif à la segmentarité (Bonte 1987, 1991 et *in* Bonte et *alii* 2001).

1. Le dossier bibliographique des prises de position critiques, prenant en compte ouvrages, articles, notes, comptes-rendus, qui donnerait la vraie mesure de l'ampleur et de la durée du débat, comprendrait des dizaines et dizaines de références. Contentons-nous ici de citer quelques noms d'opposants et de commentateurs critiques de la segmentarité parmi les plus précoces et/ou les plus percutants: L. Abu Lughod, T. Asad, L. Ben Salem, J. Berque, J. Black-Michaud, P. Bonte, J.-P. Digard, D. Eickelman, R. Gallissot, C. Geertz, H. Geertz, A. Hammoudi, L. Holy, A. Khatibi, A. Laroui, E. Marx, M. Meeker, H. Munson, P. Pascon, E. Peters, D. Seddon, S. Zubeida. Un cas à part est assurément celui de D. Hart qui, après avoir été un des tout premiers et des plus féconds promoteurs de la segmentarité dans divers travaux d'ethnologie marocaine, s'est tardivement montré sensible à certaines objections empiriques au point de rejoindre le camps de ceux qui en récusent toute pertinence pour le Maghreb (Hart 1989 et 1993).

2. Si les accents polémiques ou certains arguments idéologiques ne sont désormais plus de mise, sur le fond, le débat sur la segmentarité et, avec elle, sur d'autres questions soulevées par les thèses de Gellner, dans l'ensemble de l'aire arabo-musulmane est loin d'être clos. Quelques écrits récents qui représentent, à un titre ou à un autre, des contributions à ce débat: Albergoni et Bédoucha, 1991 ; Bonte et al., 1991 ; Bonte, Conte et Dresch, 2001 ; Caton, 1987 et 1991; Crone, 1991; Dresch, 1989 et 1991; Eickelman, 2001 ; Fabietti, 1994 et 2001 ; Hart, 1989 et 93 ; Krauss, 1998 ; Lakhsassi A. et M. Tozy, 2000 ; Mahé, 1998, 1999 ; Mundy, 1995 ; Munson, 1993 ; Roberts, 1993 ; Waterbury, 1991. Autre témoignage significatif de l'actualité du débat, mais cette fois-ci à propos du tribalisme iranien, la controverse croisée, déjà évoquée, qui a opposé Barth, Street, Salzman, Wright et Ganzer, entre 90 et 95 dans les colonnes de *Man* et du *JRAI*.

Il n'en demeure pas moins, à notre avis, que *Les Saints de l'Atlas* marquent, dans l'anthropologie du Maghreb, une sorte de césure ou une ligne de partage entre deux époques.

Un mythe d'origine et autres points controversés

Il ne peut être question de parcourir ici dans sa totalité le très épais dossier des commentaires critiques des *Saints de l'Atlas* et des contributions au long débat autour des thèses gellneriennes qui s'en est suivi. La recollection des arguments échangés sur le seul chapitre, central il est vrai, du modèle segmentaire et de sa pertinence pour Maghreb et Machrek, suffit à faire désormais du dossier arabe de la segmentarité le plus riche dossier régional sur la question, plus riche même que le dossier africain qui demeure pourtant, aux yeux de beaucoup, le dossier classique de référence. Pas question non plus de dresser un bilan du débat ou un palmarès des critiques dignes d'être retenues. Le débat étant encore ouvert, cela impliquerait que l'on tranche d'après ses préférences personnelles bien des questions toujours pendantes et que ce n'est pas ici le lieu pour le faire[1]. Aussi avons-nous choisi de prêter attention surtout à des éléments significatifs compte tenu du propos de cette présentation: aux réactions précoces; aux arguments les plus polémiques et récurrents; aux motifs sous-jacents de rejet; aux aspects ayant prêté à équivoque, aux cas évidents de malentendu, d'incompréhension et autres travers ayant affecté la clarté du débat. Pour le reste — autrement dit pour le gros du débat proprement anthropologique dont les objections apparaissant d'ores et déjà comme les plus pertinentes sur ce plan — nous nous en tiendrons au rapide aperçu que voici.

Simple mention des critiques d'ordre purement théorique sur lesquelles nous ne comptons plus revenir: les réfutations du modèle segmentaire car il serait coupable du péché par excellence du fonctionnalisme, le postulat d'équilibre; du schéma bi-polaire et oscillatoire de l'islam ou de la double fonction médiatrice des saints parce que trop schématique. Et toutes les condamnations de principe prononcées parce qu'une dimension «essentielle» serait ignorée — le facteur économique; les forces productives et la lutte des classes; l'histoire — ou parce que l'auteur n'aurait pas les compétences exigées – sur le plan ethnolinguistique, islamologique, historique. Du même ordre sont les arguments faisant référence aux matériaux mais seulement

---

et non en pays tribal, ce qui rend la confrontation directe des interprétations respectives des écoles plus malaisée (voir sur ce point Combs-Schilling 1985). Concurrente quant aux problématiques, car l'école interprétative conteste l'existence même de groupes tribaux — la tribu n'étant qu'un mode de représentation et d'affiliation, culturellement significatif, parmi d'autres — et affirme pour sa part, sur la base d'un postulat individualiste de l'action sociale, la nature négociée, opportuniste, de tout positionnement individuel dans l'environnement social, ce qui se traduirait par l'existence de non-groupements mais de réseaux de relations dyadiques, notamment des relations de patronage-clientèle.

1. Mais nous nous sommes autorisés à le faire ailleurs (Albergoni 1998 et 2001, Albergoni et Bédoucha 1991).

de façon générique: soit pour souligner leur étroitesse et critiquer sa prétention à «déduire une loi générale, à la fois dans le temps et dans l'espace, à partir d'une enquête de terrain réduite, après tout, à un seul coin de l'Atlas marocain»[1]; soit pour mettre en doute la qualité de son enquête et la fiabilité de ses observations.

Il y a d'autre part une très large gamme d'objections d'ordre empirique, argumentant sur l'inadéquation du modèle, sur tel ou tel point, par rapport à un contexte. Les cibles en sont variées. C'est le système lignager qui a été le plus visé — le plus souvent en considérant, à tort, que le modèle interprétatif de Gellner se réduit à celui de la segmentarité. Et à nouveau les points mis en cause sont multiples: on conteste la réalité du recrutement agnatique des groupes, la conformité des clivages et des blocs observés en cas de conflit avec la segmentation de la charte généalogique, le caractère acéphale et égalitaire de la société; à quoi on oppose: l'intégration bilatérale et le caractère en réalité composite des groupes, l'importance des relations d'alliance, l'opportunisme des alignements, les inégalités sociales réelles et diverses formes de concentration du pouvoir. Sur la base de l'une ou de plusieurs de ces inadéquations du modèle, des auteurs concluent que le modèle, dépourvu de capacités prédictives, est à rejeter en bloc; pour d'autres il suffirait de le corriger. Un argument résume à lui seul une grande partie de ces critiques: le modèle segmentaire n'aurait pas de valeur analytique mais serait un *folk model*, une représentation, inadéquate, que la société se fait d'elle-même. Cette même idée sera reprise, pour souligner au contraire qu'elle a une efficacité réelle précisément parce qu'il s'agit d'une représentation indigène.

Quant au volet des saints médiateurs et à la disposition bipolaire de la foi religieuse qui le sous-tend, ils sont discutés en s'appuyant aussi bien sur des données ethnographiques ponctuelles que sur d'amples considérations historiques et sociologiques plus difficiles à résumer. Au titre des faits polémiques et des contre-exemples invoqués, citons: les populations tribales nomades «sans saints» de la Péninsule arabique; le «puritanisme du désert», illustré par des mouvements politico-religieux de réforme, puritains quant à leur doctrine, mais tribaux et bédouins quant à leur recrutement; ou, inversement, la prégnance du mysticisme populaire et du culte des saints parmi les populations urbaines. On soutient que zaouïas et lignages religieux, loin d'être des institutions de matrice tribale et anti-étatique, peuvent avoir un lien autrement plus direct avec le pouvoir central; que ces aristocraties «religieuses» et ces arbitres sans autorité, dans bien des cas, vu leur fortune foncière et leur pouvoir politique réel, s'apparentent plutôt à des aristocraties

1. Berque 1981. C'est nous qui traduisons, le texte ayant été publié en anglais. S'agissant du compte-rendu de *Muslim Society* (Gellner 1981d), on peut s'étonner que Berque feigne de croire que les seuls éléments empiriques sur lesquels Gellner puisse s'appuyer soient encore et toujours ses observations directes chez les Ihansalen.

tout court; que la fonction de médiateur n'est nullement l'apanage exclusif de «saints vivants» mais peut être exercée par des chefs tribaux eux-mêmes ou par des personnages religieux qui n'ont rien du «saint» et sont hostiles au culte des saints.

Que valent aux yeux de Gellner ces critiques? Les plus dignes d'intérêt à ses yeux et les seules qu'il ait, d'une manière ou d'une autre, prises en considération[1], ce sont les objections argumentées sur des bases empiriques, que ce soit par référence à un contexte ethnographique circonscrit, à l'instar de sa propre étude de zaouïa Ahansal, ou bien par référence à un cadre socio-historique plus ample, à l'instar d'ailleurs de ses propres thèses interprétatives. Bien entendu il en a tenu compte en reformulant, retouchant, infléchissant son modèle initial. Par exemple, en soulignant avec plus de force qu'il ne l'avait fait dans *Les Saints de l'Atlas* que la dynamique socio-politique des sociétés tribales débouche de manière récurrente sur des épisodes non conformes à la logique segmentaire tels que l'émergence de pouvoirs despotiques en leur sein ou de grandes fusions supra-tribales, mobilisées par un leader charismatique et au nom d'un idéal religieux pouvant évoquer, du moins en apparence, cet islam universaliste et «puritain» qui n'est pas le lot habituel des hommes de tribu. Ou bien – concession plus importante – en accordant que, si une définition claire et univoque de l'identité et des affiliations de chacun dans la société est bien une exigence logique du modèle, le système lignager agnatique n'est pas la seule et unique forme possible et observable. Ce ne sont là d'ailleurs que des ajustements qui permettent, à ses yeux, de préserver le modèle en l'améliorant.

Cependant, dans un cas au moins, Gellner va jusqu'à admettre que sa théorie souffre d'un ensemble d'exceptions concordantes qui font pièce à l'ensemble de son modèle de système socio-politique à base tribale, et que ce type n'est donc pas le seul que les sociétés musulmanes aient connu dans leur histoire. L'Empire ottoman, unique par solidité et longévité, avec ses *kapikullari*, son système de la *devshirme* et ses janissaires[2], mais aussi, plus généralement, les figures, qui lui sont proches, des élites politico-militaire *mamlûk*[3], lui paraissent constituer non seulement des contre-exemples

1. Gellner a été, pendant des années, activement engagé dans le débat autour du modèle segmentaire et des saints médiateurs, croisant le fer sur ces sujets dans nombre de discussions, séminaires, colloques, dont certains organisés par lui-même, intervenant par écrit à plusieurs reprises et de façon substantielle, par un très grand nombre de comptes-rendus d'ouvrages ou par d'autres textes où il reprend et développe ses propres positions tout en tenant compte des objections. Les seuls textes *ad hoc* écrits pour répliquer expressément à des critiques particulières n'interviennent que bien plus tard (Gellner 1995b et 1996) et n'en retiennent d'ailleurs qu'un tout petit nombre.

2. Les *kapikullari* sont les «esclaves de la Porte», autrement dit des esclaves d'Etat; la *devshirme* est la levée des garçons parmi les sujets non musulmans de l'Empire pour l'armée et le service de l'Etat; les janissaires, ou «nouvelle armée», les soldats ainsi recrutés.

3. Les *mamlûk*, littéralement «esclaves», sont une caste militaire, originellement de statut servile, ayant acquis progressivement un statut privilégié et fourni des dynasties régnantes tout à fait indépendantes. «Ils appartenaient à l'Etat mais l'Etat leur appartenait» (Gellner, 1991a: 114).

historiques de taille mais finalement un véritable contre-modèle à part entière: un type alternatif d'Etat musulman qu'il nomme «Etat mercenaire» ou «option mamlouke» et qui représenterait le second pôle d'un continuum dont, dans la réalité historique, les figures hybrides et intermédiaires seraient finalement les plus fréquentes[1].

Parmi les objections qu'il écarte tout en les discutant, il récuse explicitement certaines — caractère inégalitaire, *folk model* — comme non pertinentes et en développant si besoin de nouveaux arguments. Pour d'autres il conteste la portée polémique des exemples qu'elles invoquent soit parce que leur signification demeure à ses yeux incertaine — le prétendu «puritanisme du désert» — soit parce qu'il ne s'agit que d'exceptions ponctuelles — les nomades «sans saints». Et il maintient au bout du compte que le modèle, permettant de rendre compte d'une large gamme de situations historiques et ethnographiques clairement documentées, demeure à ses yeux valable dans les grandes lignes. Aucune théorie alternative à la sienne n'ayant été proposée par ses critiques, aucun autre modèle n'étant disponible, le sien a donc au moins le mérite d'exister. La science a *besoin* de modèles et un modèle, même imparfait, «vaut mieux que pas de modèle du tout». Et ce, non parce qu'il serait *ipso facto* vrai, mais «parce qu'il met en lumières des données contraires et fait surgir des questions»[2].

Il y a quelque chose de singulier dans le destin de Gellner anthropologue du Maghreb et de l'Islam. Voici en effet un auteur rendu célèbre par un premier ouvrage d'ethnologie maghrébine alors qu'il était, pour les ethnologues du Maghreb, un inconnu et qui, d'une certaine façon, l'est demeuré au fil du temps. Alors même que son livre est, des années durant, la référence centrale d'une interminable controverse scientifique dont il est à l'origine, la plupart continuent à se figurer l'auteur et son profil intellectuel sous les traits caricaturaux qu'une sorte de légende biographique avait accrédités au début, n'ont pas la moindre idée de ce qu'est par ailleurs son œuvre, voire même connaissent mal ce qu'a été, après *Les Saints de l'Atlas*, sa contribution, qui n'est pas négligeable, aux études maghrébines et islamiques. Paradoxalement, le retentissement de sa monographie et le statut privilégié qui est le sien dans un débat sans cesse repris semblent avoir fait de l'ombre à cette contribution ultérieure. Ce qui ne va pas sans conséquences sur ce débat lui-même. Celui-ci se déroule pour l'essentiel par référence au modèle interprétatif tel qu'il est présenté et mis en œuvre dans cet ouvrage et on critique celles qui sont censées être une fois pour toutes les positions de Gellner en la matière sans se soucier de ses travaux

1. On peut suivre le glissement progressif depuis la simple exception jusqu'au type alternatif à travers des textes successifs: Gellner 1981a, 1981c, 1981e, 1983a, 1991a.

2. «Any model, by highlighting contrary data and raising problems, is better than none» (Gellner 1981e: 28; voir aussi son entretien avec J. Davis *in* Gellner 1991c: 70).

postérieurs[1]. En tenant compte des objections, celui-ci y a pourtant retouché à plusieurs reprises et sur plusieurs points son modèle initial, clarifié certaines ambiguïtés, intégré certaines variantes. Il y a aussi mieux explicité ce qui ressemble un peu à un mode d'emploi ou à des recommandations pour un bon usage de son modèle. Dès lors prendre en défaut sur tel ou tel point la lecture qu'il a faite de ses matériaux dans *Les Saints de l'Atlas*, est-ce suffisant pour réfuter le modèle théorique en tant que tel?

Qui plus est, au fil des interventions, on voit se mettre en place une sorte de «vulgate» gellnerienne, passablement schématique et caricaturale, dont beaucoup de commentateurs se contentent, au grand dam de Gellner, et aux dépens de la clarté du débat et de sa fécondité. Cette vulgate concerne au premier chef la segmentarité, mais pas seulement. L'autre grand volet de l'interprétation — les saints médiateurs — ainsi que les aperçus de sociologie religieuse qui le sous-tendent sont caricaturés tout autant. On voit ainsi des critiques s'indigner du schématisme grossier de ce qui serait son «modèle à deux niveaux» ou sa «dichotomie» entre islam urbain et islam tribal, là où Gellner distingue certes deux types opposés mais en tant que pôles extrêmes d'un continuum sur lequel on pourrait idéalement ranger une variété bien plus grande de formes de foi musulmane: deux pôles extrêmes entre lesquels celle-ci oscille. Autre effet enfin, plus dommageable encore, de la vulgate ou, en tout cas, de la sorte de fascination pour la question de la segmentarité: dans les examens critiques des positions gellneriennes, des pans entiers de celles-ci sont souvent purement et simplement éludés[2].

---

1. Soit un exemple récent et significatif en raison même du caractère précis et pertinent de l'objection: Munson 1993. Comme il l'avait fait antérieurement à propos de Hart et de son travail sur les Aït Waryaghar du Rif (Hart 1976, Munson 1989), l'auteur de cet article entend prouver que, faute de véritables systèmes lignagers, la segmentarité ne saurait être applicable au Maroc. Et Munson d'objecter entre autre chose, et non sans raison, à Gellner, que la grande confédération tribale des Ayt 'Atta, celle-là même dont les *igurramen Ihansalen* sont les «hôtes», ne possède pas de «charte généalogique» agnatique arborescente susceptible de donner aux segments emboîtés et à leurs relations une structure commune, comme on serait en droit de l'attendre d'après le modèle. Or, une telle objection n'est à la rigueur recevable que par rapport à la position soutenue par Gellner dans *Les Saints de l'Atlas*, mais perd beaucoup de sa pertinence si on tient compte du fait que selon ce dernier la définition lignagère et agnatique des groupes est un trait, idéalement privilégié, de son modèle mais pas une condition nécessaire et générale. Sauf que, dans la monographie, cela n'est admis que du bout des lèvres sans guère intervenir dans l'interprétation des données et n'est affirmé de façon claire et nette que dans des textes postérieurs (par exemple Gellner 1983a: 439).

2. Citons un seul exemple mais ô combien significatif eu égard à la stature du personnage et au magistère qu'il exerce à l'époque sur les études maghrébines: Berque. Il n'a donné des positions de Gellner, ou plus précisément, comme il dit, de «l'hypothèse segmentariste», car il ne désigne jamais nommément l'auteur et le livre qu'il critique et dont on parlait tant à l'époque – et sûrement beaucoup trop à son goût –, que deux commentaires, plutôt tardifs et sommaires d'ailleurs et dont le fond est aussi sévère que le ton est détaché. Il s'agit de quelques passages à peine dans deux textes (Berque 1976: 350-352 et 1978: 480-482), mais ils illustrent à eux seuls plusieurs des travers signalés. Sur le rapport de Berque à Gellner et à la segmentarité, voir Albergoni 1997 et Albergoni et Mahé 2001.

Edulcorée ou réductrice, la vulgate n'obéit pas nécessairement à une intention polémique. Elle doit résulter aussi pour une part de l'obstacle représenté par la langue dans laquelle l'ouvrage est publié. Elle tient lieu en somme d'une connaissance plus directe des textes et des positions réellement défendues par Gellner, connaissance que certains de ses censeurs — et parfois aussi de ses imitateurs — ne semblent pas avoir.

Et là n'est pas le moindre paradoxe du statut de notre auteur dans le champ des études maghrébines et arabo-musulmanes. Tenu pour l'initiateur et le chef de file de «l'école segmentaire», Gellner a été copieusement cité, commenté, discuté, mais, de toute évidence, en France et au Maghreb, il a été peu lu: cela vaut pour ses autres travaux d'ethnologie arabo-musulmane aussi bien que pour sa monographie marocaine.

De ce décalage entre la vulgate et les réelles propositions théoriques de Gellner sont issus bon nombre de malentendus tenaces qui, datant parfois du début de toute l'affaire, ont longtemps faussé la discussion quand ils ne l'hypothéquaient pas purement et simplement. L'un de ces malentendus concerne un des reproches le plus fréquemment retenu.

Si, auprès de beaucoup de chercheurs maghrébins, le modèle gellnerien du tribalisme segmentaire et des saints médiateurs a soulevé de fortes réserves, c'est qu'il leur paraissait, comme à bien d'autres chercheurs non maghrébins d'ailleurs, — à tort ou à raison — empiriquement inadéquat, incompatible avec les données socio-historiques de ces pays. Mais il y a eu aussi au Maghreb des réactions d'une tout autre nature, dictées par une suspicion d'ordre idéologique. De telles réserves se sont donné libre cours dans les cercles intellectuels maghrébins, quoique surtout oralement. Pourtant on les devine sous-jacentes dans nombre d'écrits de type académique. En vérité, il s'agissait moins d'objections que d'une condamnation sans appel, d'un procès d'intention ne laissant guère de place au débat.

Rappelons-en le contexte. Dans les pays du Maghreb, le moment est alors celui de l'indépendance tout juste acquise, de l'affirmation de l'identité et de l'unité nationales, de la construction de l'Etat moderne. C'est aussi le moment où l'on apure les comptes du récent passé colonial. Enjeux politiques et enjeux culturels n'en apparaissent que davantage étroitement solidaires et c'est sur ces deux registres à la fois et avec une même ferveur que se déroule le débat intellectuel et que s'y déclinent positions et arguments. Progrès, nation, développement, éducation, démocratie, lutte anti-impérialiste, en sont autant de mots-clé. Mais, dans notre affaire, le plus important est tout ce qui se rapporte à la nation et à son unité, au peuple et à sa culture, aux questions d'identité, de mémoire, d'authenticité, de dignité, enjeux majeurs du contentieux symbolique avec la domination coloniale et ses visions de la société indigène. On comprend dès lors comment la lecture gellnerienne de la société marocaine, lecture centrée sur l'idée d'une dissidence tribale endémique, en marge à la fois de l'Etat et de l'islam

orthodoxe, semblant souligner par trop les archaïsmes — tribalisme, anarchie, particularisme berbère, maraboutisme —, discréditer l'image des Etats précoloniaux, et minimiser le poids d'un islam authentique, a pu être tancée de passéisme et suspectée des mêmes intentions peu louables que celles dont avait été naguère coupable la vision coloniale.

Il n'est jusqu'à des aspects *a priori* pointus et strictement universitaires du propos qui n'aient froissé des susceptibilités et donné prise aux soupçons. Ainsi c'est, curieusement, la théorie segmentaire du tribalisme en tant que théorie spécifique, plutôt que le fait générique du poids excessif attribué au tribalisme, qui a été mise en cause sur le plan idéologique. Et ce, significativement, en brandissant un argument qui a été — et sera — par ailleurs brandi aussi dans des contextes et des registres plus académiques. Aux yeux de la plupart de ceux qui contestent, sur un plan soit «idéologique» soit «scientifique», sa pertinence maghrébine, le modèle segmentaire serait marqué par une sorte de péché originel, porteur d'une grave tare : avoir été transposé au Maghreb alors qu'il avait été originellement conçu et élaboré dans une tout autre aire culturelle, pour une ethnie d'Afrique Noire, les Nuer. La signification et les conséquences de ce péché originel ne sont évidemment pas les mêmes sur les deux plans. Sur le plan idéologique, c'est le modèle emprunté qui fait problème, autrement dit son origine africaine. Celle-ci reviendrait en effet à ravaler les sociétés maghrébines au rang de sociétés archaïques et rustiques, sans traditions étatiques ni scripturaires, si ce n'est au rang de sociétés primitives, et, qui plus est, païennes. Le rapprochement ainsi suggéré est, tacitement, jugé peu flatteur et, ouvertement, proclamé scandaleux car il fait bon marché de ce qu'auraient d'absolument irréductible l'identité arabe et islamique. Sur le plan scientifique, c'est, comme on va le voir, le fait même de l'emprunt en tant qu'emprunt qui est d'abord en cause.

Dans un cas comme dans l'autre, le malentendu était total. Mais, tandis que le procès d'intention idéologique n'a duré qu'un temps, l'allégation de l'origine africaniste de la segmentarité est demeuré, jusqu'à ce jour, en bonne place dans l'argumentaire de ses opposants et mérite à ce titre quelques éclaircissements. L'argument est simple : il consiste à tirer prétexte du caractère exogène du modèle pour disqualifier *ipso facto* son application au contexte maghrébin, application accusée de n'être que l'emprunt d'une théorie toute faite, mais faite pour autre chose, schématiquement plaquée sur des données qui ne s'y prêtent pas. L'argument se réduit souvent au simple énoncé d'une évidence n'exigeant pas d'être longuement explicitée. Comme, bien entendu, il n'est jamais employé isolément, il se peut que les objections sur l'inadéquation empirique du modèle qui l'accompagnent soient quant à elles tout à fait pertinentes. Mais là n'est pas la question. En lui-même l'argument est fallacieux. Doublement fallacieux, car il repose sur deux postulats dont l'un est démenti par les faits et l'autre prête grandement à discussion.

Premièrement, la véritable généalogie de la théorie segmentaire n'est pas telle que le prétend le poncif cent fois ressassé de son origine africaniste [1]. Bien que son élaboration complète et sa première application soient, comme chacun sait, le fait d'Evans-Pritchard dans son travail sur les Nuer, «ses racines sont arabes [2]». Comme Evans-Pritchard a pu l'indiquer lui-même, ce sont ses observations sur les Bédouins d'Egypte [3], chez lesquels il séjourne à plusieurs reprises avant même ses enquêtes chez les *Nuer* et, surtout, sa lecture concomitante de *Kinship and Marriage in Early Arabia* de Robertson Smith [4], qui lui auraient suggéré un modèle susceptible de rendre compte de ses matériaux nuer, et non pas l'inverse [5]. Et c'est rigoureusement selon ce même modèle segmentaire qu'Evans-Pritchard lui-même allait décrire, quelques années à peine après *The Nuer*, l'organisation tribale de ces mêmes Bédouins d'Egypte et de Cyrénaïque [6]. Par ailleurs, à l'instar de l'ouvrage cité de R. Smith, l'ethnologie du Maghreb offre aussi des préfigurations très significatives de l'idée segmentaire; plus spécialement, il est vrai, de populations berbérophones, mais toujours dans l'aire arabe et sans rapport avec l'Afrique noire. Notamment dans le grand livre de Masqueray, *Formation des cités chez les sédentaires de l'Algérie*, qui est de 1886. Faut-il rappeler que c'est à Durkheim que l'on doit le nom et la première formulation du concept de «société segmentaire» [7]? Et que c'est encore une société berbère, celle de Kabylie, vue à travers les ouvrages de Masqueray et d'Hanoteau et Letourneux, la seule illustration quelque peu détaillée qu'il en donne? Soit on estime que la théorie segmentaire ne peut être réellement adéquate nulle part, soit qu'elle peut l'être, plus ou moins. Auquel cas c'est bien pour le monde arabe, où elle est née, qu'elle paraît à ce jour le moins mal adaptée.

---

1. Voir, par exemple, tout récemment encore, Jamous 2001. Le cas est d'autant plus significatif qu'il ne s'agit pas d'une énième charge anti-segmentaire se bornant à évoquer au passage l'argument de l'origine. La question de l'emprunt, par l'ethnologie du monde arabe, de «catégories, concepts et modèles élaborés dans d'autres régions», la segmentarité comme d'autres, est en effet explicitement abordée en tant que telle par l'auteur, sans parti pris mais sans non plus douter un seul instant de l'entière validité de son constat initial quant à la nature allogène et par là même problématique de l'idée segmentaire.

2. Comme le met en évidence Dresch (1988), à qui nous empruntons l'expression, après des remarques allant dans le même sens d'Eickelman (1998 [1981]). Pour ce qui suit à propos de l'élaboration du modèle chez Evans-Pritchard, voir aussi: Evans-Pritchard, 1935; Beidelman, 1968-69 et 1974; Eickelman, 1998.

3. Voir Evans-Pritchard, 1935.

4. Ce n'est nullement forcer les choses que de voir dans la présentation que Robertson Smith fait dans son livre de l'organisation tribale bédouine dans l'Arabie anté-islamique, une préfiguration sur bien des points essentiels de ce que sera la théorie segmentaire.

5. Bien que le même reproche qui est fait à Gellner, d'avoir plaqué schématiquement le modèle segmentaire nuer sur les Bédouins de Cyrénaïque, ait été d'ailleurs adressé à Evans-Pritchard lui-même pour son *The Sanusi of Cyrenaica*, ces précisions, qu'il a données oralement mais pas dans ses écrits, n'entendaient pas du tout y répondre. On peut en revanche remarquer qu'elles passent sous silence et équivalent à exclure toute filiation durkheimienne de sa théorie – ce qui est assez paradoxal –, comme il le faisait déjà implicitement dans *The Nuer* où le nom de Durkheim n'est pas cité une seule fois.

6. Voir Evans-Pritchard *The Sanusi of Cyrenaica*, 1949. *The Nuer* est de 1940.

7. E. Durkheim, *De la division du travail social*.

Deuxièmement, l'argument est aussi discutable en ce qu'il semble tenir tacitement pour acquis que tout emprunt conceptuel entre domaines distincts ne saurait qu'être illégitime. Or, autant s'interroger sur la validité d'un tel emprunt est en soi tout à fait judicieux; autant en faire *a priori* un argument à charge ne l'est pas. Qui plus est, comme on vient de voir, l'emprunt incriminé n'en est finalement pas un. Ou, plutôt, il en est un, mais d'une autre nature que celle dont on lui fait grief. L'organisation segmentaire des tribus, *stricto sensu*, qui est bel et bien l'idée centrale du modèle élaboré par *Les Saints de l'Atlas*, est en effet de façon patente et déclarée empruntée à Evans-Pritchard, mais il ne s'agit pas pour autant d'un emprunt «externe».

L'usage des emprunts

Cette dette n'est sûrement pas la seule. L'auteur lui-même nous met sur leurs traces puisqu'en plusieurs occasions il s'est plu à souligner, avec un peu de modestie feinte mais beaucoup de lucidité, que les idées dont est fait son modèle socio-politique de l'Islam, il les avait tout simplement trouvées chez d'autres auteurs et qu'il n'avait fait, quant à lui, que les mettre bout à bout. Ces auteurs sont au nombre de quatre: l'un est, bien entendu, Evans-Pritchard; les trois autres étant Hume, Ibn Khaldûn et Montagne. Suivons ces traces et voyons si d'autres aspects du modèle interprétatif n'encourent pas les mêmes reproches, à commencer par son autre grand volet: les saints médiateurs.

Or, voici que Gellner place ses propos sociologiques plutôt hardis sur l'islam, propos qui vont déboucher sur son interprétation inédite de la fonction médiatrice des saints dans la société tribale, sous le patronage d'une autorité particulièrement illustre en matière de sociologie religieuse: David Hume et son *Histoire naturelle de la religion*. Et ce n'est pas un vain mot car l'emprunt qu'il lui fait est substantiel. Il s'agit de l'idée «proto-weberienne» selon laquelle toute foi monothéiste connaît une oscillation pendulaire entre le zèle unitariste de la tradition savante centrale et le culte déviant adressé à des personnifications médiatrices — médiatrices par rapport au divin — propres aux traditions populaires locales, oscillation que Gellner entend pour sa part autant sur un plan historique que sociologique[1].

Or, que Gellner en appelle, vu le cadre de son étude, à un philosophe anglais du XVIIIe siècle, sceptique et peu familier des choses de l'islam, a de prime abord de quoi surprendre. Comme surprennent le schéma bipolaire de la foi musulmane qu'il construit et, davantage encore, les épithètes, «catholique» et «puritain», dont il affuble chacun des deux pôles[2]. On l'a dit, Gellner aime susciter l'étonnement. La référence à ce philosophe classique est en fait moins étrange qu'il n'y paraît. Les réflexions de Hume ont été en

1. Avant *Les Saints de l'Atlas*, on trouve une première ébauche de cet emprunt à Hume dans un de ses tout premiers écrits sur la société berbère marocaine (1957b) et d'une façon pleinement développée dans un article publié au Maroc et intitulé justement: «A Pendulum Swing Theory of Islam» (1968b).

2. Bien que, dans *Les Saints de l'Atlas*, comme on l'a déjà signalé, se soit de façon cryptée.

effet mises à contribution par les sciences sociales de la religion et elles se trouvent être une matrice de bien des notions et d'idées qui font partie de l'outillage conceptuel habituel — éventuellement contesté par tel ou tel côté — de ces disciplines: besoin de figures médiatrices et personnifiées du sacré dans la foi monothéiste, distinction entre Haute Tradition et traditions locales dans les religions du Livre, modèle «à deux niveaux», tension et fluctuations historiques entre les deux. D'autre part, une chose est de se réclamer d'une pensée fondatrice telle que celle de Hume, autre chose d'élaborer des données sociologiques propres à l'islam. Et là, bien entendu, ce n'est pas sur Hume que Gellner fait fond. D'ailleurs, si sa théorie pendulaire de la religiosité marocaine a été, avec le rôle politique des saints et après la segmentarité, un des points les plus controversés de son livre, nul n'a songé à mettre son désaccord sur le compte de la référence à Hume. Et, pour ce qui est de l'hypothèse concernant un aspect plus terrestre des saints en tant que médiateurs politiques, même si Gellner ne le souligne pas, c'est à nouveau une ascendance pritchardienne qui pourrait être évoquée. Il s'agit cependant cette fois-ci de l'ouvrage consacré par Evans-Pritchard à la Sanusiya et aux Bédouins de Cyrénaïque[1]: on est donc à nouveau de plain pied dans l'aire arabe. On peut donc juger le rapport établi par Gellner entre culte des saints et anarchie tribale excessivement réducteur et schématique, ou la fonction politique de médiation qu'il attribue à ces mêmes saints insuffisamment étayée par les faits et non généralisable; on ne peut leur reprocher d'être dérivés d'un contexte socio-historique étranger[2].

Une autre facette encore de sa théorie, facette sur laquelle indiscutablement ses écrits postérieurs insistent davantage que ce n'était le cas dans *Les Saints de l'Atlas*, concerne non l'organisation interne de la société tribale, mais ses rapports avec l'extérieur: ceux dont le monde tribal ne peut se passer, ni sur le plan culturel, ni sur le plan économique, avec le monde urbain; ceux avec l'Etat, dont les tribus se tiennent autant que possible hors-de-portée, «en marge» comme le dit on ne peut plus clairement son idée d'un tribalisme marginal, véritable point d'ancrage initial de tout son modèle. Une relation réciproque entre les deux est donc posée d'emblée, dans sa monographie marocaine, comme d'ordre structural, comme une relation d'hostilité et d'opposition relatives mais non de pure et simple extériorité et ignorance réciproques. Dans les versions ultérieures du modèle que Gellner a élaboré

1. Evans-Pritchard (1949) y présente les *mrabtîn bil-baraka* vivant parmi les tribus bédouines comme des «faiseurs de paix» et des médiateurs et souligne le fait que les territoires concédés par les tribus à ces lignages religieux occupent généralement une position tampon entre les territoires de tribus rivales.

2. Gellner a soutenu que la pertinence de son modèle d'un tribalisme segmentaire marginal avec précence de saints médiateurs pouvait s'étendre, bien au-delà de l'Atlas et du Maroc, à l'ensemble de l'Islam «aride» et l'a donc aménagé pour qu'il puisse avoir cette portée générale, mais il n'a jamais cessé de penser que Maghreb et monde arabe en relevaient mieux que tout autre région.

avec l'ambition de lui conférer une portée sociologique et historique bien plus large et où le point de vue s'est déplacé depuis le Haut Atlas de sa première mouture vers «l'Etat musulman» en tant que système *sui generis*, la relation structurale Etat/tribus se double d'une relation génétique. C'est qu'en effet, selon ce qui est à ses yeux une des grandes leçons d'Ibn Khaldûn, leçon qu'il reprend à son compte, quelque tribu dotée d'une forte *'asabîyya* sera amenée à conquérir un jour les cités et le pouvoir dans un Etat affaibli et à fonder une nouvelle dynastie, et ce de façon cyclique, de telle sorte que «l'Etat est le cadeau que les tribus font à la ville[1]», laquelle n'a pas la capacité de le produire elle-même.

En termes moins abstraits, dans ces écrits, l'auteur met surtout en évidence une large gamme de variantes historiques et ethnographiques qui doivent être prises en compte et qui néanmoins ne seraient pas à ses yeux de nature à infirmer son modèle. «La réalité tribale — dit-il en effet — est plus instable et volatile dans ses formes politiques qu'on ne pourrait le croire selon une acception excessivement simplifiée et littérale de l'idée segmentaire». Il remarque en particulier que «d'éphémères cristallisations de pouvoir sont endémiques dans le monde tribal», quitte à insister immédiatement après, «mais elles sont éphémères». Et si en principe la tribu est «l'anti-Etat... elle peut être aussi le fruit de pressions étatiques; elle peut être le germe d'un futur Etat; elle peut voir un mini-Etat se cristalliser en son sein. Elle peut être tantôt agent, tantôt ennemi, tantôt victime de l'Etat»; bref, les formes sont «multiples, complexes et volatiles[2]» et les relations «tumultueuses, ambivalentes et instables» (1981e). D'ailleurs, à ses yeux, ce ne serait pas le moindre mérite de l'hypothèse du tribalisme marginal que d'avoir suscité les recherches qui permettent progressivement d'inventorier ces variations sur un même thème.

Or, ici aussi Gellner tient à mettre lui-même en évidence ses dettes. Une première dette, évidente, explicite, et plus large même que ce qu'on vient d'en dire, est celle à l'égard d'Ibn Khaldûn. On conviendra que l'on ne saurait trouver, vu la question qui nous occupe, d'autorité et d'emprunt plus légitimes. Notons d'ailleurs que dans les écrits où Gellner présente la toute dernière version de son modèle général du système socio-politique musulman traditionnel, il en vient à baptiser son modèle de «khaldunien[3]».

---

1. 1981c: 168.
2. Pour l'ensemble de ces citations: Gellner 1983a: 446-7, traduit par nous.
3. Gellner 1981c et 1981e. Gellner essaye ainsi peut-être de rebaptiser son modèle car il doit trouver que l'étiquette dont il est affublé, dans le débat en cours,— «modèle segmentaire» — est particulièrement malvenue. Outre en effet que le terme *segmentaire* peut prêter déjà à malentendu quand il s'agit du modèle théorique dont il est la désignation consacrée, il est incontestablement partiel et réducteur dès lors qu'il s'agit de désigner un modèle, le sien, dont l'organisation segmentaire des tribus est bien un volet mais dont l'autre volet, tout aussi important, se trouve ainsi occulté. Qui plus est, l'étiquette *segmentaire* est encombrée par les séquelles d'une longue controverse et parasitée par des versions apocryphes.

Il y a une seconde dette que Gellner tient tout autant à souligner expressément : il s'agit de Montagne et de son grand livre : *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc.* Moins visible peut-être que ceux contractés avec Evans-Pritchard et Ibn Khaldûn, mais, selon ses propres dires, tout aussi important dans l'économie de son modèle et tout aussi décisif quant à sa genèse, l'emprunt ne concerne pas le fameux échiquier des *leff*, qui lui paraît caduque ; il s'intéresse plus à une autre hypothèse de Montagne, moins célébrée, et plus subtile à ses yeux : l'alternance cyclique entre formes «républicaines» et formes «despotiques» dans l'organisation politique des communautés berbères. D'un certain point de vue, un ethnologue-officier de l'armée française ne saurait avoir la légitimité d'un Ibn Khaldûn, mais voilà en tout cas encore un emprunt de Gellner qui échappe au reproche d'avoir été contracté dans une contrée éloignée.

Il en va de même, enfin, du modèle de «l'Etat mercenaire», ou «option mamlouke», que Gellner esquisse finalement comme figure alternative à son propre modèle «khaldunien» d'Etat à base tribale, après l'avoir admis dans un premier temps comme une simple exception. Ici, il n'y a même pas lieu d'enquêter sur la légitimité d'éventuels emprunts car, de toute évidence, le modèle a été fabriqué sur mesure et sur place, pour le Proche-Orient musulman et l'Etat ottoman en particulier.

Un autre type de dette a été parfois souligné : elle concerne les matériaux mêmes de sa monographie, non leur interprétation, et ce que son travail doit sur ce plan à l'ethnographie militaire de l'époque coloniale sur la région. L'allusion polémique, quand il y en a une — ce qui n'est pas toujours le cas — ne vise nullement la légitimité de l'emprunt comme précédemment, ni la qualité des matériaux empruntés, à l'inverse des réserves émises par ailleurs sur l'affidabilité du contenu ethnographique du livre, réserves qui ont déjà été évoquées aussi, mais l'importance de l'emprunt[1]. Or, cette dette, Gellner la reconnaît explicitement. Il déclare en particulier avoir tiré «un immense profit[2]» de la monographie inédite du Capitaine Ithier, une fiche de tribu comme tout administrateur militaire était supposé en rédiger sur le district placé sous son autorité, d'une qualité «tout à fait exceptionnelle[3]». Une fois la dette reconnue dans une note *ad hoc* du livre, le texte, qui est dans l'ensemble très parcimonieux en notes infra-paginales et renvois de toutes sortes, ne se soucie plus de détailler les emprunts et les sources. Notons d'ailleurs que Gellner, plus familier certes des relations entre anthropologie et administration coloniale dans le contexte britannique, non seulement semble avoir une vue pénétrante de ces mêmes choses côté franco-maghrébin, mais se permet de donner de cette ethnographie militaire une appréciation globalement élogieuse et de désigner un Montagne, si

1. Ce qui peut être une autre façon de déprécier les talents de Gellner ethnographe.
2. Cf. Gellner, 1958a : 82, note 10.
3. Cf. «Les sources non publiées», *infra* : 294.

indiscutablement lié à l'entreprise coloniale[1], comme l'observateur le plus aigu des sociétés maghrébines, et ce à une époque où de telles choses sonnent comme une provocation.

Une remarque encore sur cette question d'emprunts et de transferts théoriques entre aires culturelles suggérée par la conjoncture particulière de l'ethnologie marocaine au moment où Gellner et son livre y font irruption. À la même époque Geertz y introduit son approche interprétative. Or, celle-ci aussi avait *a priori* de quoi s'attirer des reproches similaires à ceux adressés à cette théorie segmentaire dont à terme elle va faire figure de rivale: d'avoir été élaborée dans des centres métropolitains de la discipline et inspirée à l'origine par des contextes socio-culturels très éloignés du Maghreb. Pourtant il n'en fut rien. Est-ce en raison du fait que Geertz et ses proches ne proposaient tout simplement aucun modèle? Pour cette école, l'idée même de modèle se trouve en effet frappée d'un discrédit épistémologique radical. Sur le terrain marocain cela s'est traduit par un rejet à peu près unanime du modèle segmentaire de la part de ses adeptes.

Il y a peut-être aussi autre chose. L'idée chère à Geertz, selon laquelle toute culture contient sa propre interprétation dont l'ethnographie n'est au mieux qu'une exégèse, l'accent mis sur la saisie interne du sens, au plus près du «point de vue indigène» (Geertz, 1983) et du «savoir local», l'affirmation que toute prétention objectiviste et explicative n'est que naïve illusion, impliquent dans une certaine mesure que les ressortissants de la société observée se trouvent promus, du moins en principe, du statut de simples objets passifs d'observation au rang de sujets actifs de l'interprétation, dépositaires de significations et de savoirs. Certains prolongements de l'approche interprétative, notamment l'ethnologie dite dialogique et post-moderne, dont des représentants éminents ont mené ou s'apprêtent à mener des recherches au Maroc, vont d'ailleurs accentuer le relativisme de ces positions tout en proclamant qu'il s'agit par là de lutter contre l'impérialisme culturel de l'Occident. Remarquons enfin que selon le paradigme sociologique individualiste sous-tendu par l'approche interprétative, tout acteur social négocie activement ses relations de façon opportuniste et n'est point le jouet de ces *structures* et de ces déterminismes sociaux postulés par tant de théories anthropologiques; surtout, est-on tenté de dire, quand ceux-ci renvoient de quelque façon au passé et à la tradition[2]. Peut-on supposer que, avec de telles caractéristiques, l'anthropologie geertzienne était mieux équipée que celle de Gellner pour ménager certaines susceptibilités, en particulier dans la conjoncture historique que nous évoquions tantôt, et pour esquiver certains reproches?

1. Et dont on a déjà dit par ailleurs la place qui lui revient en fait dans l'élaboration de l'anthropologie islamique gellnerienne.

2. Comme le dit Gellner, mais en prêtant ironiquement ce sentiment aux interprétativistes eux-mêmes: «Structure may exist in black Africa, but North Africans are too clever for that» (1995: 828).

Il est enfin un dernier argument qui se présente aussi comme un avatar de l'argument des transferts illégitimes : le fait de mettre en cause la qualité d'ethnologue de Gellner, autrement dit la nature de l'ensemble du bagage intellectuel qu'il aurait engagé dans sa recherche marocaine. Ce bagage est accusé d'être en quelque sorte «allogène», donc inadéquat, bien qu'ici ce ne soit pas l'aire culturelle mais la discipline d'origine qui est en jeu. Et cette discipline est la philosophie.

Comme nous l'avons remarqué, le retentissement des *Saints de l'Atlas* dans le champ des études nord-africaines n'a nullement contribué à y faire connaître ses écrits ultérieurs sur le Maghreb et «la société musulmane». La même remarque s'impose, à plus forte raison, à propos de l'ensemble de son œuvre, laquelle, il est vrai, est d'une richesse et d'une variété par les sujets abordés qui la rendent singulièrement difficile à saisir. Sa renommée, auprès des lecteurs francophones, est à ce jour sans commune mesure avec celle dont l'auteur jouit dans le monde anglo-saxon, malgré la reconnaissance plus large, mais auprès d'un autre public, que lui a valu la traduction de *Nations et nationalisme* (1989), livre ayant par ailleurs recueilli la plus grande audience internationale. D'autant que cette reconnaissance est tardive par rapport aux *Saints de l'Atlas* et que les publics de chacun de ces deux livres semblent être distincts et quasiment étanches. Aussi, paradoxalement, Gellner n'est-il connu parmi les spécialistes du Maghreb que comme l'auteur d'un seul livre et est-il demeuré à leurs yeux tel qu'il avait été perçu au début, un outsider surgi de nulle part. Le peu que l'on sait de son énorme production scientifique, voire des thèmes dont elle traite, ne remet pas en cause les quelques vieux poncifs qui lui tiennent lieu de biographie et de profil intellectuels.

Ces poncifs remontent à l'époque où venait de s'allumer la controverse autour de son livre et n'y sont d'ailleurs pas étrangers dans la mesure où ils y ont été employés comme argument polémiques. Arguant du fait que Gellner avait reçu une formation philosophique, que ses premières publications étaient aussi de nature philosophique et qu'il en était de même de l'intitulé de sa première chaire universitaire, on avait décrété qu'il était en fait un philosophe et que son livre était donc un livre de philosophe et son enquête sur le terrain elle-même une incursion quelque peu improvisée dans un domaine où les choses ne s'improvisent pas. Manière en somme de souligner les ambitions et la teneur théorique de l'ouvrage, mais en les mettant simplement au compte des tics professionnels de son philosophe d'auteur, tics jugés peu compatibles avec les exigences d'une discipline empirique telle que l'ethnographie.

Or, il se trouve que ce raccourci biographique qui fait de Gellner un philosophe un moment égaré du côté de l'ethnologie est pour le moins caricatural. En faire une clé de lecture du présent ouvrage, ce serait un contresens total. Au nom de quel principe épistémologique pourrait-on d'ailleurs soutenir sérieusement qu'une solide culture philosophique devrait être cause pour un anthropologue d'on ne sait quelle indifférence aux faits

et quel excès de théorisation ? Quelques éléments biographiques et un rapide aperçu, par delà l'horizon maghrébin, sur son étonnante trajectoire intellectuelle vont nous permettre de faire justice de ces poncifs. On verra comment son enquête marocaine s'est prolongée par d'autres investigations sur l'Islam, comment une perspective et des interrogations éminemment anthropologiques sous-tendent de bout en bout la variété de ses recherches et comment sa culture philosophique conduit Gellner à une pratique non moins exigeante de l'anthropologie.

Des mots aux choses: une vocation anthropologique.

Gellner est né à Paris en 1925 de parents tchèques immigrés, mais a grandi à Prague, où son père, qui était avocat, et toute sa famille, étaient retournés vivre peu de temps après. Ses parents, qu'il a lui-même caractérisés comme des «petits bourgeois provinciaux de Bohème», appartiennent à ce milieu culturellement ouvert, cosmopolite et polyglotte, typique de la nombreuse intelligentsia juive de cette ville. Il y fréquente une école anglaise, puis, en 1939, sous la menace nazie, la famille quitte la Tchécoslovaquie pour l'Angleterre et c'est dans ce pays qu'il complète sa formation secondaire. Ayant gagné, à dix-sept ans, une bourse pour le très prestigieux *Balliol College* d'Oxford, il y entreprend des études supérieures et, en 1947, après une parenthèse d'un an durant lequel il sert comme volontaire dans la brigade tchèque sur le front français, il y obtient un BA en philosophie[1]. Il enseigne quelque temps la philosophie à Edimburgh, puis, dès 1949, il rejoint en qualité de *junior lecturer* de philosophie le département de sociologie de la *LSE — London School of Economics* — à laquelle il va demeurer attaché pendant trente-cinq ans de sa vie. La *LSE* — de son nom complet *London School of Economics and Political Science* — est, comme son nom ne l'indique pas, un haut-lieu de l'anthropologie. Elle a été, en effet, avec Malinowski, le berceau de l'école britannique d'anthropologie sociale. À l'époque où Gellner y entre, elle demeure toujours, sous la première génération de ses successeurs, une des capitales mondiales de la discipline. Nommé professeur en 1962, il y enseignera jusqu'en 1984, année où lui est confiée une chaire d'anthropologie à Cambridge[2].

---

1. Pour être plus précis, sur un aspect des choses qui nous concerne tout particulièrement, le cursus universitaire qu'il a suivi à Balliol College et que ce BA sanctionne est un cursus «d'humanités modernes» comprenant trois matières d'égale importance: philosophie, économie, sciences politiques.

2. En raison d'une conjoncture académique très embrouillée, l'intitulé de sa chaire au département d'anthropologie de la *LSE* ne pourra être «sociologie», comme il était prévu et il aurait souhaité, et il sera nommé «Professeur de sociologie avec référence spéciale à la philosophie». Aussi, bien qu'avec le temps la sociologie et l'anthropologie de l'Islam occuperont une place importante dans ses enseignements, sera-t-il toujours tenu à assurer aussi un cours de philosophie. Ce sera seulement avec sa nomination à Cambridge que Gellner dit avoir enfin pu, comme il le désirait depuis longtemps, ne plus enseigner la philosophie mais l'anthropologie (cf. Gellner 1991c: 65 et 67).

Que son rattachement à la *LSE*, dès le tout début de sa carrière universitaire, soit un indice significatif d'un intérêt préexistant pour les sciences sociales, on ne peut que le supposer[1]. On sait en tout cas qu'une fois à la *LSE* il a activement profité de cet qu'il a qualifié lui-même comme «un endroit idéal pour observer les sciences sociales» au travail[2]. Et si la plupart de ses premières publications, datant des années immédiatement successives à son arrivée à la *LSE*, sont à caractère proprement philosophique, certaines traduisent la réalité de son rapprochement[3]. Quoi qu'il en soit, bientôt notre jeune «philosophe», considérant que «la philosophie par elle-même était trop abstraite» et souhaitant pour lui-même «une activité intellectuelle avec un contenu empirique», opte pour celle des sciences sociales qui lui apparaît «rapidement [...] la plus intéressante et certainement aussi celle vers laquelle [il se sentait] le plus porté par tempérament» (1991c: 66), l'anthropologie sociale. Il suit les séminaires de Firth et Shapera à *LSE*, décide de préparer une thèse doctorale en anthropologie[4] et, en 1954, il entreprend de mener au Maroc une recherche sur le terrain, selon les canons les plus orthodoxes de la discipline, canons mis à l'honneur précisément par l'école anthropologique anglaise dont la *LSE* a été le berceau.

Il faut insister sur un point: ce choix, qu'on ne saurait qualifier de tournant professionnel, est encore moins un revirement intellectuel; il ne signifie pas que Gellner entend abandonner la philosophie — ce qu'il ne fera jamais. Il marque en revanche sa désaffection profonde à l'égard d'une certaine philosophie, et tout spécialement à l'égard de la philosophie analytique du langage, école issue de Wittgenstein — et de J. L. Austin — qui règne alors à Oxford et dans toute l'Université anglaise et est tenue pour aussi «incontestable que *la* Révélation» (*ibidem*: 65). Gellner reproche à cette mode philosophique de s'enfermer dans une espèce de trituration de faits

1. Gellner n'a pas écrit de mémoires. Par tempérament il a toujours répugné à se mettre en scène dans ses écrits et à faire part aux lecteurs de ses états d'âme. C'est même là un travers qu'il a dénoncé avec humeur chez nombre d'anthropologues de la mouvance postmoderniste, comme un des méfaits de cette sorte de «narcissisme herméneutique» dans lequel ceux-ci, à son avis, se complaisent (Gellner, 1992b: 27). Aussi, y compris dans les préfaces, et notes annexes de ces ouvrages, les notations autobiographiques sont-elles malheureusement très rares, mis à part quelques informations très succinctes d'ordre purement factuel, comme dans ce livre à propos du déroulement de l'enquête. Gellner a cependant donné d'intéressantes indications autobiographiques dans le long entretien qu'il a eu avec l'anthropologue John Davis, publié en 1991 par *Current anthropology* (cf. Gellner 1991c). D'autres informations ont été puisées dans J. A. Hall et I. C. Jarvie, *The life and times of Ernest Gellner* in Hall and Jarvie (dir.), *The social philosophy of Ernest Gellner* 1996 (cf. Gellner 1996).

2. Cf. Gellner 1991c: 65. Quelques noms parmi les chercheurs qui étaient à l'époque à *LSE*: en sociologie, Bottomore, Dore, Hopkins; en anthropologie: Schapera, Firth, Mair, Freedman, Pitt-Rivers, Lewis, Stirling; en sciences politiques: Oakeshott, Kedourie, Ionescu; en philosophie: Popper, Watkins, Lakatos.

3. Il s'agit plus exactement des sujets abordés par les trois ouvrages dont il fait un compte-rendu: trois textes sur les huit qu'il a publiés entre 1951 et 1953.

4. Sous la direction conjointe de Raymond Firth et Paul Stirling.

linguistiques microscopiques qu'elle ne rapporte jamais au monde réel, entièrement oublieuse de toutes les questions qui ont toujours été la raison d'être de la réflexion philosophique: les principes de validation des activités et des connaissances humaines. Or, pour sa part, c'est encore et toujours cela qu'il attend de la philosophie, qu'elle parle non seulement des *mots* mais aussi des *choses*, qu'elle aide à comprendre le monde, la réalité contemporaine. Et là, dans une telle exigence intellectuelle frustrée par l'orthodoxie philosophique du moment, s'enracine sa vocation ethnologique: une vocation donc, faut-il le souligner, qui, contrairement aux allégations évoquées tantôt, n'est pas tardive, ne sera pas passagère et est non moins légitime ou authentique qu'une autre. Une vocation qui traduit, de sa part, une très haute conception de l'anthropologie et de son savoir.

Le choix du Maroc paraît plus fortuit, du moins si l'on prête crédit à l'explication, un peu courte au demeurant, qu'en donne une anecdote biographique qu'il nous rapporte. Passionné d'escalade et de randonnée en montagne, Gellner est à l'époque membre actif du club alpin de *LSE*. Fin 1953, le club organise deux expéditions, l'une dans l'Himalaya, l'autre au Maroc, dans le Haut Atlas. Il opte pour la randonnée marocaine sur l'Azurki et c'est le coup de foudre. Le choix de revenir dans l'Atlas pour son travail en aurait découlé tout naturellement.

Vraisemblablement, par delà la passion sportive et les émotions esthétiques, d'autres considérations ont dû intervenir dans son choix — choix du Maroc d'abord, choix précis de la zaouïa Ahansal ensuite —, mais impossible de dire lesquelles vu que Gellner ne les précise pas. La seule raison qu'il a pu évoquer est d'ordre plus général. Dans un entretien, en 1991, il révèle ce qui motive chez lui à l'époque un intérêt pour le monde arabo-musulman: la conviction que «l'établissement de l'Etat d'Israël allait conduire à une confrontation dramatique, tragique et peut-être insoluble avec le monde musulman [et que] le moins que l'on pût faire était d'essayer de comprendre ce monde»[1]. On peut par ailleurs conjecturer qu'il ait été mis sur la piste de la zaouïa Ahansal par la lecture de *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc* de Montagne, ouvrage dont on sait par ailleurs que Gellner l'a lu très tôt et qui l'a d'emblée beaucoup marqué. Dans ce livre, Montagne, analysant la «stabilité relative des Etats maraboutiques», signale en effet «la dynastie religieuse des Ahansal» comme un cas particulièrement significatif sur ce plan[2]. Toujours est-il que, dès l'été suivant, il est au Maroc, hantant les mêmes parages, mais désormais en ethnologue. Bientôt, le choix précis du cadre de sa recherche ayant été arrêté, il est à pied d'œuvre pour son enquête de terrain. Plusieurs séjours successifs, en raison d'un ou plusieurs mois

1. Traduit par nous; Gellner 1991c: 66.

2. Cf. Montagne, *op. cit.*: 411. Cette rapide notation, qui est d'ailleurs la seule référence à Ahansal dans tout l'ouvrage, est relevée par Gellner dans son compte rendu des *Structures sociales du Haut Atlas* de Berque (1958: 78).

chaque année, vont s'échelonner jusqu'en 1961[1]. Cette même année il achève la rédaction et soutient sa thèse pour le doctorat d'anthropologie (PhD) à la *LSE*.

Entreprise sous le Protectorat, sa recherche s'est déroulée en grande partie dans le cadre d'un Maroc indépendant. L'imminence de cette indépendance étant, au moment où il décide de travailler dans ce pays, désormais probable sinon tout à fait prévisible, on peut d'ailleurs se demander si cette conjoncture historique particulière n'a pas joué positivement dans son choix en tant que situation dynamique virtuellement stimulante pour l'observation sociologique. Une chose est en tout cas certaine: les troubles en cours, ou le risque de troubles à venir, n'ont pas altéré sa détermination à aller au bout de cette entreprise. Soulignons au passage qu'il y a là des éléments pouvant plaider à sa décharge face aux accusations de passéisme dont il a été l'objet.

Sa durée et son sérieux, la qualité du travail qui en est l'aboutissement, les prolongements et les échos qu'elle a eus dans la réflexion ultérieure de Gellner, tout tend à montrer que cette expérience canonique de recherche ethnologique sur le terrain, bien qu'elle soit finalement demeurée unique, n'est nullement un simple accident de parcours dans son itinéraire intellectuel et professionnel. Pas plus d'ailleurs qu'il ne s'agit, comme on l'a aussi prétendu, d'une démarche improvisée et hypothéquée par on ne sait quels arguments philosophiques *a priori*.

Comment Gellner voyait-il le Maroc à cette époque? Quelles questions se posait-il sur ce pays? On peut s'en faire une idée en retraçant la mise en place progressive, durant les années de ses enquêtes sur le terrain, de sa vision de la société berbère marocaine et l'émergence des idées directrices de ce qui en sera son interprétation, au moins de manière indirecte et partielle. Dès 1956 en effet, il écrit sur le monde berbère marocain, soit pour des périodiques culturels ou même dans un quotidien tel que *Times*, soit dans des revues spécialisées, où il aborde des questions socio-politiques et donne des comptes-rendus.

À la lecture on y trouvera certes les signes de son adhésion à des théories qu'il abandonnera par la suite, mais on est surtout frappé par le fait inverse: l'ébauche de thèmes et de vues qui seront les siens, voire même des formulations, des images précises qu'il aura l'occasion de reprendre. Dans ces écrits précoces, à côté de notations venant directement de ses enquêtes en cours, on perçoit aussi très clairement la marque de ses lectures sur sa réflexion.

Un exemple: un article pour le *Times* de mars 1957. La structure sociale berbère pré-coloniale y est présentée sous les traits suivants: segmentation en tribus et lignages agnatiques; faible contrôle par le pouvoir central;

1. Parfois accompagné par celle qui va devenir son épouse, ou qui l'est devenue depuis peu. Comme il le dira lui-même: «cette étude doit son existence à ma femme, mais [...] je dois ma femme à cette recherche» (Gellner, 1969a: xiv). Durant l'été 59, c'est D. Hart, engagé depuis longtemps dans ses recherches sur le Rif, qui est avec lui sur le terrain.

anarchie et opposition équilibrée entre groupes; système dualiste de factions, les *leff*, disposées en damier; existence de potentats locaux mais «aussi friables que l'argile de leurs kasbah»; une subdivision de la population en trois cercles: ceux qui prélèvent les taxes, ceux qui les payent, ceux qui ne les payent pas, avec une rotation de groupes passant du troisième au premier cercle; et, sur le plan religieux, une rapide ébauche de l'opposition bi-polaire entre tradition centrale et tradition déviante inversant les termes homologues du monde chrétien. Les traces pourraient difficilement être plus nettes, en amont, des lectures faites, du tri opéré dans ces lectures et d'un premier agencement à sa convenance des éléments retenus, agencement qui annonce, en aval, un certain nombre de développements à venir.

Très évidente déjà est notamment l'empreinte des quatre auteurs auxquels il dira plus tard avoir emprunté l'essentiel de ses idées — Ibn Khaldûn, Hume, Montagne, Evans-Pritchard. La plus décisive est incontestablement celle de Montagne et de *Les Berbères et le Makhzen*, qui paraissent bien avoir été, à l'époque où il mène ses enquêtes sur le terrain, à la fois le «gourou» et la «bible» de notre ethnologue, selon ses propos ultérieurs (1995: 823 et 824). On note par la même occasion que la lecture qu'il fait alors de Montagne est d'emblée celle qui va demeurer par la suite sa lecture de cet auteur. Plutôt que le modèle des *leff* en damier[1], deux de ses idées lui paraissent importantes : l'idée contenue dans la théorie des *leff* que l'ordre peut résulter du simple équilibre entre blocs opposés et l'idée que l'oscillation entre anarchie tribale et affirmation de pouvoirs forts mais éphémères est un trait inhérent au système[2]. À travers ces premiers textes, une chose en somme apparaît bien plus clairement que ce ne sera le cas par la suite, dans la monographie tirée de son terrain notamment: que c'est de Montagne que Gellner est parti, Evans-Pritchard lui donnant toutefois de quoi combler des lacunes essentielles.

La forte présence de Montagne contraste dans ces premiers textes avec une absence tout aussi remarquable. On n'y trouve en effet pas la moindre trace indiquant que l'auteur aurait de quelque façon tiré profit de la lecture de

1. En 1958, dans un compte-rendu des *Structures sociales du Haut Atlas* de Berque, il en vient à commenter Montagne et sa théorie des *leff*. Or, s'il retient les arguments factuels que Berque oppose à la théorie de Montagne, ce sont ses propres objections qu'il estime essentielles, celles qui résultent manifestement d'une confrontation des vues de Montagne avec la théorie segmentaire d'Evans-Pritchard (cf. Gellner 1958a : 78-9).

2. Et dont on pourrait dire d'ailleurs qu'elles anticipent des «découvertes» dont sont crédités généralement d'autres anthropologues postérieurs et d'autres terrains d'étude: Evans-Pritchard et ses *Nuer* pour l'ordre résultant de l'équilibre entre deux blocs opposés; Frederik Barth et ses Pathans pour le factionnalisme dualiste, Edmund Leach et ses Kashins pour l'alternance entre formes opposées de système politique. Gellner a dit à plusieurs reprises sa dette à l'égard de Montagne et son estime pour un auteur qu'il place aussi haut qu'Evans-Pritchard lui-même et qu'il s'est employé à faire connaître et reconnaître, et notamment par le public anglophone, en contribuant à faire publier une traduction de son ouvrage plus succinct *La vie sociale et politique des Berbères*. (Cf., pour cette traduction, avec une brève préface de sa plume et une introduction de D. Seddon: Gellner 1993b; pour ses commentaires de Montagne, voir notamment, outre le présent ouvrage: 1976b, 1983a, 1985c, 1995).

Jacques Berque, qui est pourtant à ce moment la figure la plus en vue de l'anthropologie marocaine et de ses travaux publiés au cours même de ces années et consacrés à une région, le Haut Atlas ou à des sujets, «la tribu nord-africaine», qui concernent on ne peut de plus près les siens. Or, ce n'est pas faute de les avoir connus, mais faute de les avoir appréciés. Dès 1958, en effet, dans un long compte-rendu de *Structures sociales du Haut Atlas*, Gellner exprime le regret que Berque ait «soigneusement évité toute analyse et implication politiques et les questions cruciales» que, d'après lui, le terrain et la conjoncture historique pourtant imposaient (Gellner 1958: 76) et dit ses très profondes réserves pour la pensée «subtile et allusive, mais parfois évasive» de Berque, pour «la qualité pour ainsi dire indéfinie et herméneutique» de ses conclusions, voire pour son «absence de clarté et de jugements nets» (*ibid.*: 78 et 79)[1]. Ce peu de goût pour cet auteur, en raison aussi bien des sujets qu'il traite — ou qu'il ne traite pas — que de la manière dont il les traite, ne se démentira jamais chez lui par la suite[2].

Tout au long des années cinquante, parallèlement donc au travail entrepris au Maroc, il publie un nombre conséquent d'articles de philosophie de la connaissance et de philosophie politique, à caractère souvent polémique, et finalement, en 1959, un petit ouvrage de la même veine qui est, lui, un véritable pamphlet: *Words and Things*. Le livre est une charge féroce contre l'école philosophique oxfordienne à la mode. Il reproche en particulier à Wittgenstein, son inspirateur, et à ses notions de «formes de vie» et «jeux de langage», de faire l'économie d'une réelle investigation sociologique sur la nature des rapports entre les faits linguistiques et leur contexte social en se contentant de généralités marquées par une sorte d'ethnocentrisme «oxbridgien», d'être en somme une démission sur le plan philosophique. Le relativisme qui en découle n'est qu'une pose intellectuelle et une démission sur le plan moral. La réfutation philosophique débouche sur une encore plus féroce mise en perspective sociologique de son succès: il n'y aurait là que des «futilités ostentatoires» pour classes moyennes[3]. Remarquons que, dans sa réfutation théorique de Wittgenstein comme dans sa perfide contextualisation de la mode philosophique, la perspective

1. Il est significatif que Gellner ait choisi dans son compte-rendu de mettre le livre de Berque en parallèle avec celui de Montagne — ce sont, dit-il les deux «sommets» sociologiques produits durant le Protectorat — et que ce soit finalement à une présentation commentée des vues de Montagne qu'une part notable du texte est consacrée.

2. Des années plus tard, par exemple, il remarque ironiquement que «les enquêtes ethnographiques amples et détaillées» que Berque a menées, comme pour Geertz auquel il l'associe non par hasard, «semblent en quelque sorte autoriser les envolées de leurs interprétations» (Gellner 1981d: 208). Ou, dans sa nécrologie de Berque, après des appréciations élogieuses, le bilan suivant: «En tant que théoricien de la société nord-africaine il n'est pas tout à fait à la hauteur d'Emile Masqueray ou de Robert Montagne, sans compter Ibn Khaldun: il aimait trop les fioritures et les feux d'artifices conceptuels et verbaux et manquait de simplicité et de clarté» (Gellner 1995c).

3. Son expression, calquée à dessein sur le terme «conspicuous consumption» de Veblen, est «conspicuous triviality» (*Words and Things*: 272-4).

et les arguments que Gellner adopte sont de nature sociologique, plus particulièrement de sociologie de la connaissance[1].

Une violente polémique éclate immédiatement et fait rage, presque un mois durant et quotidiennement, dans les pages du *Times*. Le livre est immédiatement réédité en collection de poche, avec une préface très élogieuse du grand Bertrand Russel en personne. L'énorme retentissement de son petit livre vaut d'emblée à son auteur une renommée d'enfant terrible d'Oxford et de la philosophie, et de tenaces rancunes[2]. Aussi une rupture va-t-elle être effectivement consommée, non entre Gellner et la philosophie, mais entre un certain establishment de la discipline et lui, rupture que scelle de façon retentissante et définitive la parution de ce premier livre. Quelque chose de cette renommée sulfureuse, ou tout au moins un écho atténué de ces polémiques entre philosophes, ont dû probablement accompagner Gellner au moment où celui-ci fait son entrée en scène parmi les ethnologues du Maghreb et contribuer à installer le malentendu qu'on a dit sur son «identité professionnelle».

Soulignons que *Words and Things*, preuve d'une capacité peu commune à mener de front des travaux hétérogènes et diversement accaparants a été rédigé alors que Gellner est par ailleurs engagé dans le travail d'enquête sur le terrain au Maroc, à quoi, durant ces années, il consacre notamment l'essentiel de ses congés universitaires. Deux ans seulement plus tard, il aura aussi achevé la rédaction de sa thèse.

Voici donc notre philosophe qui, d'un côté, règle ses comptes avec la philosophie universitaire, provoque le scandale qu'on a dit et devient une vedette de la scène culturelle anglaise et qui, de l'autre, s'étant tourné vers l'anthropologie et plié à son rite initiatique le plus sacro-saint, s'emploie très studieusement à confectionner son dossier d'admission à la confrérie des anthropologues, bref à collecter sur le terrain les matériaux pour sa thèse. Or, de nouveau, son entrée en scène est assez fracassante. Le dossier qu'il a concocté va se révéler sinon franchement explosif, du moins assez novateur pour connaître à son tour, comme on l'a vu, un grand retentissement.

Il est vrai que cet accueil concerne non pas la thèse qu'il a soutenue à Londres, passablement à l'écart de la scène ethnologique maghrébine donc, mais la parution de l'ouvrage *Saints of the Atlas*. Or, celle-ci n'intervient que huit ans après la soutenance, en 1969, un laps de temps qui paraît étonnamment long, même en sachant qu'entre temps, comme on va le voir, Gellner a mis en œuvre d'autres chantiers de recherche, mais dont, faute d'éléments, nous ne saurions donner les raisons.

1. La nature sociologique mais non philosophique des arguments est aussi le prétexte invoqué pour ceux qu'il attaque pour disqualifier sa critique.

2. Il est très possible que ces rancunes aient affecté de quelque façon sa carrière académique mais elles n'ont sûrement été pour rien dans son choix de se consacrer à l'anthropologie car ce choix, on l'a vu, est bien antérieur.

Words and things et *Saints of the Atlas*, deux livres qui marquent en quelque sorte le double début de carrière de Gellner, des coups d'essai qui sont des coups d'éclat. Ni les deux ouvrages et ni les réactions suscitées ne sont de même nature. Mais il est un fait que leur auteur semble dans chaque cas s'amuser à donner des coups de pied dans la fourmilière et, à chaque fois, à leur parution, il se retrouve dans la position de celui par qui le scandale arrive.

Explorations de la modernité.

Sans suivre scrupuleusement un fil chronologique, esquissons à grands traits la suite de sa trajectoire scientifique en essayant de faire ressortir ce qui surtout la caractérise: multiplicité des intérêts et des orientations de recherche, transgression constante des frontières disciplinaires, et cependant, cohérence des problématiques mises en œuvre.

Après son étude chez les Ihansalen, Gellner, n'a plus réalisé d'enquête sur le terrain, du moins en terre d'islam[1]. Mais il n'a pas pour autant déserté le champ des études maghrébines ni l'anthropologie. Sa contribution à ces domaines ne se résume pas aux *Saints de l'Atlas*. Cette monographie n'est que l'épisode initial d'une investigation qu'il va poursuivre, selon des modalités et avec des outils différents, sur plus de dix ans. Jusqu'à la fin des années soixante-dix, voire le début des années quatre-vingt, Maghreb, monde arabe et Islam demeurent un axe central de ses préoccupations.

Il mène dans ce domaine une vaste enquête de sociologie historique qui va progressivement englober l'ensemble du monde arabe et de l'Islam. En voici les grandes idées directrices. D'abord l'idée, en forme de constat, que les sociétés musulmanes, sur l'immense espace qui va du Maroc au Pakistan, présentent, à travers les siècles, une remarquable unité. Sur l'ensemble de «l'Islam de la zone aride» on aurait affaire historiquement à un même type fondamental de société: une société «culturellement homogène mais politiquement fragile», «une culture forte et une société faible» (Gellner 1981e: 14), telles sont les formules caractérisant ce qui est à ses yeux *la* société musulmane, au singulier[2]. La faiblesse politique traduit la prégnance du tribalisme — «Etat faible, tribus fortes» selon une autre de ses formules — laquelle prégnance découle de facteurs écologiques communs, l'aridité,

1. Il dit avoir considéré qu'il «était devenu de plus en plus difficile pour quelqu'un de [son] origine de travailler dans le monde musulman» et avoir par ailleurs souhaité, comme tout anthropologue, étudier au moins une autre société, un autre monde. Aussi a-t-il entrepris par deux fois de nouvelles enquêtes sur le terrain. D'abord au Népal, mais, après quelques brefs séjours, il a abandonné le projet pour des «raisons d'œdipe familial», pour laisser en somme le champ libre à son fils déjà engagé dans les études népalaises. Ensuite, en 1989-90, à Moscou, où cependant le projet initial de conduire une véritable enquête ethnographique sur une communauté du monde soviétique est finalement devenu, vu les circonstances, une étude par observation participante du milieu intellectuel et universitaire moscovite au moment de la *perestroika*.

2. Bien entendu, ce singulier, qui peut sembler remettre en vogue de vieux postulats de l'orientalisme, heurtait de front les convictions de beaucoup d'anthropologues et historiens de l'Islam (voir Asad 1986a et Zubeida 1995).

avec ses corollaires anthropologiques: le pastoralisme nomade et des morphologies tribales que l'Etat peut difficilement contrôler. L'homogénéité culturelle est apportée par l'islam qui, selon Gellner, est une sorte de «*blue-print*»[1] d'un ordre social. Homogénéité remarquable car maintenue, malgré la fragmentation politique entre pays et la fragmentation sociale entre couches et communautés au sein de chaque société globale, par la «mystérieuse [...] emprise qu'une foi, et la culture qu'elle exprime et légitime, ont sur cette société fragmentée» (*ibidem*: 15). Cette mystérieuse emprise renvoie à son tour à une autre singularité sociologique qui lui paraît tout aussi énigmatique: la permanence et l'efficacité du magistère religieux exercé par le corps social des *'ulama* malgré l'absence d'une organisation centralisée.

Le fil conducteur de son exploration socio-historique est, en somme, d'une certaine façon, le modèle élaboré originellement pour rendre compte des matériaux marocains. Confronté aux critiques, mis à l'épreuve dans d'autres contextes, le modèle initial est progressivement retouché, amendé, complété, reformulé. L'objectif est d'en élaborer une version ayant une portée générale: *le* modèle de système socio-politique de *la* société musulmane. Au bout du parcours il sera finalement amené à admettre, comme on l'a vu, l'existence au moins d'un second type de configuration socio-politique — «l'option mamlouke» — irréductible à son propre modèle khaldûnien d'Etat à base tribale.

C'est dans ce genre de comparatisme socio-historique que Gellner donne la meilleure mesure de ses talents qui sont précisément ceux qu'exige une telle entreprise: l'agilité d'esprit plutôt que l'érudition, la netteté du jugement plutôt que la finesse des nuances, savoir saisir de façon synthétique un contexte, rassembler en quelques paramètres pertinents des tableaux socio-historiques complexes, choisir l'axe approprié pour une comparaison féconde.

Au cours des années soixante-dix, il publie une série d'articles qui, même si leur prétexte initial est souvent le commentaire critique d'ouvrages d'autres auteurs, constituent autant de jalons dans l'élaboration progressive du modèle. Un volume va en rassembler un bon nombre sous le titre *Muslim society* en 1981. Mais le texte de loin le plus important, qui marque l'aboutissement de son enquête, est sans aucun doute le long essai inédit qui ouvre ce livre : «Flux and reflux in the faith of men». D'autres textes de la même époque sont essentiellement d'élégantes variations sur le même thème, comme «The distinctivness of the muslim state» (1981c) ou des reprises synthétiques, plus spécialement destinées à répondre aux critiques comme «Problems facing the Ibn Khaldun model of traditional muslim society» (1981e) ou «The tribal society and its enemies» (1983a), et une dernière mise au point encore en 1991: «Tribalism and the state in the Middle East».

1. «*Islam is a blue-print of a social order*» (Gellner 1981d: 1). Le terme *blue-print*, désignant littéralement «un plan détaillé, en négatif; un photocalque», peut s'entendre ici dans le sens de «plan» ou «projet». Cette affirmation — c'est la phrase qui ouvre *Muslim society* — s'est attiré la même sorte de critiques (cf. aussi Berque 181: 424).

Durant cette même décennie le champ des études d'anthropologie et sociologie politiques de l'Islam voit Gellner déployer une activité intense et jouer un rôle de tout premier plan à l'échelle internationale, par ses écrits et aussi comme initiateur, catalyseur et animateur de nombreuses entreprises collectives [1]: colloques, séminaires, publications. Ces interventions ne sont aucunement cantonnées dans les questions du tribalisme, des zaouïas et des lignages religieux, ni toutes vouées à la promotion et à l'amélioration de ses thèses en cette matière, mais abordent toutes sortes de questions touchant aux mutations en cours dans l'Islam contemporain. Il lit tout ce qui se publie dans ce domaine et en donne de nombreux comptes-rendus où, outre des commentaires pénétrants des travaux analysés, il saisit l'occasion pour préciser ses propres vues des choses [2]. Aussi, sans jamais se voir octroyer un label d'islamologue — ce qu'en effet il n'est pas et ne prétend pas être — et se gardant bien, au contraire, de se couler dans le moule d'une érudition spécialisée, au fil des publications, s'affirme-t-il sur la scène internationale comme un des analystes les plus originaux des sociétés musulmanes.

À cette même époque pourtant le véritable centre de gravité de ses intérêts, celui autour duquel s'articulent ses différents axes de recherche, y compris ses études islamiques, est une réflexion d'ordre beaucoup plus général sur un objet lui-même bien plus englobant : la modernité, les conditions et modalités de son avènement, sa signification, ses corollaires et ses décalages dans le monde contemporain. Ce même questionnement fondamental sous-tend un grand nombre d'études particulières, diverses par le contenu comme par la démarche. Difficiles à étiqueter, elles combinent volontiers les approches propres à plusieurs disciplines. Elles relèvent aussi bien de l'anthropologie ou de la sociologie historique que de la philosophie politique ou de la sociologie de la connaissance. Le plus souvent elles se situent à la croisée des sciences sociales et de la philosophie. Quant aux thèmes, citons à titre indicatif, sans aucune prétention d'exhaustivité : le nationalisme, les relations entre industrialisation et démocratie, la place de la science dans la modernité, la religion et ses mutations dans les processus de modernisation [3].

1. Rappelons notamment le séminaire d'anthropologie qu'il a animé à Aix-en-Provence en 1978-79, lors d'un séjour annuel effectué dans cette ville sur invitation du CRESM, qui a été suivi d'un important colloque international sur «*L'islam au Maghreb aujourd'hui*». Séminaire et colloque ont fourni la matière de deux recueils : *Islam. Société et communauté. Anthropologies du Maghreb.* (1981a) et *Islam et politique au Maghreb* (1981b). Signalons aussi deux autres volumes importants, dont il a partagé l'initiative et co-dirigé la publication : *Arabs and Berbers. From tribe to nation in North Africa* (1972d) et *Patrons and clients in Mediterranean societies* (1977b).

2. Outre les textes réunis in *Muslim Society* (1981d), voir aussi *Culture, identity and politics*, 1987. Autre excellente illustration : *The Roots of Cohesion* (1985c), compte-rendu de Masqueray, *Formation des cités* à l'occasion de sa réédition.

3. Sans compter les travaux consacrés à différentes questions de théorie, méthodologie et épistémologie des sciences sociales : *Cause and meaning in the social sciences*, 1973 [réédité sous le titre *The concept of kinship and others essays on anthropological method and explanation.* 1987]; *Spectacles and predicaments. Essays in social theory*, 1974; *Relativism and the social sciences*, 1985.

Un fil conducteur relie de toute évidence ces thématiques générales à ses recherches sur l'Islam. Les idées — hypothèses, concepts, théories — circulent le long de ce fil dans les deux sens. Mais il y a aussi peut-être un sens dominant et ce sens va des premières, qui sont puisées dans le réservoir théorique et conceptuel des sciences sociales, nourries de leur savoir et toujours éclairées par une réflexion philosophique, aux secondes. Disons pour faire vite que, chez Gellner, on aperçoit clairement comment des problématiques anthropologiques et sociologiques générales fécondent son questionnement sur l'Islam. Plus rarement l'inverse.

Ses thématiques de fond, en somme, sont généralement communes aux divers contextes qu'il explore parallèlement. Il n'en est pas autrement de ses investigations d'anthropologie politique de l'Islam qui participent largement de ces orientations, sans qu'il soit aisé de dire si et en quoi elles ont pu contribuer à les inspirer, les préciser ou à en suggérer de nouvelles. Dans ses études l'Islam est convoqué et ses connaissances anthropologiques dans ce domaine sont mises à contribution mais concurremment à d'autres domaines. Les hypothèses sont testées dans le contexte de ces sociétés mais pas seulement. Son optique privilégiée, qui devient de plus en plus sa marque de fabrique, est une optique largement comparatiste et en ceci éminemment anthropologique, mais à une échelle généralement macrosociologique et macrohistorique. Dans ce comparatisme, Maghreb, monde arabe et Islam tiennent une place non négligeable. Ils fournissent des éléments pour l'argumentation générale et à son tour celle-ci suggère des éclairages originaux des données arabo-musulmanes.

Soit par exemple le thème du nationalisme. C'est une des questions dont il a renouvelé le plus profondément l'approche et sur laquelle il a donné une de ses contributions les plus originales — et les plus significatives de sa manière personnelles —, notamment dans un beau livre, *Nations and nationalism* (1983), qui est de tous ses livres celui qui lui a valu peut-être la plus large consécration internationale. Comme ce livre est par ailleurs le seul ouvrage représentatif de ses grands centres d'intérêt à avoir bénéficié d'une traduction française [1], il est aussi sans aucun doute celui qui lui a donné en France une audience dépassant enfin le cercle étroit des spécialistes du Maghreb et du monde arabe. Il y soutient, avec le goût du paradoxe qui le caractérise, l'idée que ce n'est pas le nationalisme qui est une expression des nations, mais les nations qui sont le résultat du nationalisme. Ayant défini

1. La parution de la traduction, *Nations et nationalisme*, est de 1989. Il n'y a qu'un seul autre ouvrage de lui en français, c'est *La ruse de la déraison : le mouvement psychanalytique*, publié en 1990 (*The psychoanalitic movement*, 1985). Il s'agit d'une critique, d'inspiration popperienne et weberienne, mais pleine d'humeur et d'humour tout à fait gellneriens, de la psychanalyse — théorie, mouvement et «thérapie imaginaire» —, en tant que «système de croyance, organisationnel et sotériologique» particulièrement adapté à notre époque où elle constitue, «plus encore que le marxisme, l'opium des intellectuels par excellence» (*ibidem* : 214). Un livre tout à la fois parfaitement représentatif, dans la veine polémique, d'un thème majeur de son exploration de la modernité et néanmoins quelque peu à part par son objet spécifique.

celui-ci comme un principe d'organisation socio-politique qui affirme la nécessaire correspondance biunivoque entre une nation et un Etat[1], il souligne que le nationalisme n'a rien d'archaïque et n'est pas ce qu'il prétend être, le réveil d'une force ancienne et naturelle, mais une réalité socio-historique contemporaine de l'industrialisation. C'est un corollaire de la division du travail propre à la société industrielle, dont la caractéristique essentielle est d'être mouvante et instable, et de ce que cette forme instable exige en matière de culture et d'éducation: une forme de haute culture scripturaire, homogène et intériorisée, promue par l'éducation et protégée par son propre Etat.

Le livre, traduit dans un grand nombre de langues, a provoqué énormément de réactions et Gellner est lui-même revenu à plusieurs reprises, et de façon substantielle, sur le sujet dans les années suivantes. Jusqu'à la fin de sa vie, celui-ci va demeurer une préoccupation majeure dans sa réflexion[2]. À l'évidence, la question du nationalisme tient tout particulièrement à cœur à notre auteur et ce antérieurement à la parution de son premier ouvrage. Peut-être parce que l'intellectuel cosmopolite qu'il était, l'homme qui n'a jamais connu «ni une foi ni une appartenance entière à une communauté», comme il dit de lui-même, y voyait le type même de l'énigme incompréhensible et donc un défi à relever. Peut-être parce que c'étaient au contraire ses origines tchèques qui le rendaient sensible à un problème particulièrement aigu en Europe centrale. Toujours est-il que, dès 1964, il avait traité du nationalisme dans un essai[3], très remarqué à l'époque, dans lequel l'essentiel de la thèse développée vingt ans plus tard dans son livre est déjà présent.

Cet essai est d'autre part symptomatique des questions que nous envisagions plus haut: le poids relatif de l'anthropologie et du Maghreb dans l'économie globale de la réflexion gellnerienne; la manière dont s'entrecroisent chez lui les suggestions venant de son «terrain», du domaine qu'il étudie en ethnologue, d'une part, et les orientations dictées par des options théoriques générales, d'autre part. Les années où il est par ailleurs pleinement engagé dans ses recherches au Maroc, Gellner y puise certes de nombreuses illustrations pour son essai, mais concurremment à d'autres empruntées à d'autres aires extra-européennes, de sorte que si beaucoup d'éléments indiquent par ailleurs que l'auteur du texte est anthropologue, on aurait en revanche de la peine à deviner qu'il est spécialiste du Maghreb.

1. Selon la formule, dit-il, en citant un roman: «Chaque jeune fille devrait avoir un mari et, si possible, le sien».

2. Il a laissé, à sa mort, un manuscrit, achevé, où la question est entièrement repensée et qui sera publié posthume: *Nationalism* 1997. Auparavant un volume avait réuni un certain nombre de ses articles sur le sujet, *Encounters with nationalism* 1994, mais d'autres livres de ces années réservent une place importante à cette question: *State and society in soviet thought*, 1988; *Conditions of liberty: civil society and its rivals*, 1994).

3. «Nationalism», *in* Gellner, *Thought and change*, 1964: 147-178. Cet ouvrage est d'ailleurs un véritable répertoire d'idées et de thèmes que Gellner sera amené à développer ultérieurement dans son œuvre.

Dans la mesure où la confrontation entre le nationalisme européen et les expressions extra-européennes du phénomène est au cœur du propos, on peut considérer que cette inspiration d'ensemble porte, elle, plus clairement la marque de l'intérêt de l'auteur pour le monde arabe, qu'elle est dictée par les interrogations que les courants, qui à cette époque agitent ce monde, ne pouvaient manquer de susciter chez l'observateur. Mais ce n'est pas assez pour prétendre que la véritable matrice du questionnement sur le nationalisme serait maghrébine ou arabe. Ultérieurement on ne manque pas d'exemples dans ses écrits où, en revanche, Maghreb et monde musulman sont interrogés par l'auteur à la lumière de sa problématique de la nation. Il en conclut d'ailleurs que, sur ce plan, monde arabe et Islam constituent justement des cas de figure atypiques, nécessitant des développements spécifiques par rapport au cadre théorique général. Le monde musulman n'ayant pas connu de réel processus de sécularisation, l'identification à l'islam, dans la version que les mouvements réformistes modernes ont promue, a pu jouer le rôle rempli ailleurs par le nationalisme[1].

Les années qui voient Gellner actif sur le front des études maghrébines et islamique et pendant lesquelles il poursuit parallèlement sa réflexion sur la modernité sont des années très fécondes[2], d'autant qu'à ses contributions appartenant au premier de ces registres et aux multiples travaux qui s'inscrivent peu ou prou dans cet axe majeur, s'en ajoutent qui n'en relèvent pas directement, notamment ses écrits de théorie anthropologique et d'épistémologie des sciences sociales.

À compter des années quatre-vingt, l'Islam passe pour lui au second plan et ses interventions dans ce domaine ne sont plus qu'occasionnelles, tandis que son attention se porte de plus en plus sur les pays de l'Est et sur l'URSS. Son intérêt est dicté surtout par le fait que le système soviétique est avant tout à ses yeux un système idéocratique, avec un certain marxisme pour dogme, avec ses croyants, mais aussi, de plus en plus souvent, avec ses nouveaux bureaucrates non croyants. Il va en particulier étudier la manière dont, dans un tel système, la vie intellectuelle et la recherche scientifique, tout particulièrement dans les sciences sociales, s'accommodent d'une telle situation. Malgré le carcan que fait peser sur elles l'intangible orthodoxie

1. Voir notamment les nombreuses notations éparpillées in *Nations and nationalism* (1983c) et son texte d'introduction à *Islamic dilemmas* (1985a). Ces thématiques traversent aussi plusieurs textes antérieurs (notamment 1981c et 1981d). Pour des développements plus récents axés sur le monde musulman, voir notamment: la première partie de *Postmodernism, reason and religion* (1992a); les chapitres 7 – qui est un essai inédit sur le Kémalisme –, 12 et 13 de la collection d'essais *Encounters with nationalism* (1994); divers passages de *Conditions of liberty: civil society and its rivals* (1994); et les chapitres 13 et 14 de *Nationalism* (1997).

2. Pour donner une idée de la variété des sujets abordés et tout en nous en tenant aux ouvrages originaux et aux recueils de ses articles, citons dans le registre principal, outre le nationalisme, déjà évoqué: la pensée et l'histoire de la modernité (*Thought and change*, 1964), la place de la science et de la croyance dans la modernité (*Legitimation of belief*, 1974), les rapports de la philosophie avec le monde contemporain (*The devil in modern philosophy*, 1974), les relations entre démocratie et industrialisation (*Contemporary thought in politics*, 1974).

officielle et en raison même de l'obligation où elles sont de ruser avec cette orthodoxie, l'anthropologie, la sociologie et la science politique du monde soviétique lui paraissent d'ailleurs développer des idées intéressantes, plus intéressantes que ne le sont à ses yeux les vues des anthropologues marxistes occidentaux, et il s'emploie à les faire connaître dans le monde occidental[1]. En 1989-90, profitant de la *perestroïka*, il accepte une invitation de l'Académie Soviétique des Sciences de se rendre à Moscou avec le projet d'y mener, dans la ville même ou dans un de ses faubourgs, une enquête de terrain sur la vie sociale dans une communauté soviétique. L'accélération de ladite *perestroïka* au moment de son séjour le conduit finalement à cantonner son étude ethnographique au milieu intellectuel et universitaire moscovite qui est le plus immédiatement concerné par ces changements et qu'il peut observer de l'intérieur, vu son statut de chercheur invité.

En 1984 il avait quitté la *LSE* pour occuper une très prestigieuse chaire d'anthropologie sociale à Cambridge, où il succède à Jack Goody, et diriger le département d'anthropologie de cette université[2]. Parmi ses travaux de ces années on compte de très nombreux essais sur diverses questions de théorie anthropologique, sur l'état actuel et l'histoire de la discipline. Un volume, en 1987, réunit des études publiées antérieurement: *Culture, identity and politics*. D'autres travaux de cette époque, comme dans le cas du nationalisme, sont plutôt des prolongements et des approfondissements de sujets déjà abordés auparavant dans de plus courts essais: la connaissance rationnelle dans *Reason and culture: the historic role of rationality and rationalism* (1992), un très brillant petit volume où il se livre à une étonnante lecture croisée de Kant et Durkheim, à une sorte d'interprétation durkheimienne du premier et kantienne du second; voire cet autre thème gellnerien par excellence, celui du tournant historique qui marque l'avènement de l'ère moderne, industrielle et scientifique, et du «grand fossé» qui sépare le monde moderne des sociétés agraires traditionnelles: c'est le cas avec le très ambitieux *Plough, sword and book* (1988), où le propos s'amplifie jusqu'à embrasser rien moins que «la structure de l'histoire humaine», comme le dit le sous-titre de ce livre où il ne craint pas de s'attaquer à une périodisation de l'histoire universelle.

Avec *Reason and culture*, un des derniers livres parus de lui est *Postmodernism, reason and religion* (1992), qui, sans être certes un texte scientifique capital, ne serait pas indigne d'être retenu après coup comme

---

1. Non sans intention polémique à l'adresse de ces anthropologues marxistes occidentaux, et avant tout français, avec qui à l'époque il croise volontiers le fer. Outre de très nombreux articles, deux ouvrages concrétisent cette orientation de recherche: *Soviet and western anthropology*, 1980; *State and society in Soviet thought*, 1988. On lui doit aussi l'initiative de la publication en Grande-Bretagne et en anglais d'un important travail comparatif sur le nomadisme d'un anthropologue soviétique, ainsi d'ailleurs que son départ d'URSS: A.M.Khazanov, *Nomads and the outside world* (cf. Gellner 1984).

2. Entre 1991 et 1994 il assume aussi la présidence du Royal Anthropological Institute.

une sorte de testament tant il apparaît significatif de sa manière, de son esprit et de ses convictions[1]. Dans ce brillant essai Gellner confronte celles qui lui apparaissent comme les trois postures intellectuelles fondamentales dans le monde contemporain: le fondamentalisme religieux, le relativisme — dans sa version postmoderne —, et le rationalisme illuministe ou «fondamentalisme rationaliste». Le premier, qui tient sa force de l'assurance incomparable que donne l'adhésion pleine et entière à une foi transcendante, codifiée par des Ecritures, et le respect absolu de la loi divine, croit qu'une vérité unique existe et qu'il la détient tout entière. Ayant réagi aux défis de la modernité par la réforme religieuse et une large popularisation de celle-ci plutôt que par la sécularisation, c'est l'Islam qui offre de nos jours les exemples les plus massifs de cette attitude idéologique. Ce qui nous vaut, avec une alerte synthèse de ses vues sur l'évolution politique et religieuse de l'Islam et du fondamentalisme islamique, une des dernières incursions de Gellner dans le champ de la sociologie musulmane[2]. La position qu'il appelle relativiste est celle qui nie l'existence d'une unique vérité, doute de la validité de toute connaissance, mais affecte d'accorder le même coefficient de vérité indifféremment à un énoncé scientifique comme à une superstition populaire. Gellner, adversaire irréductible depuis toujours du relativisme qu'il juge irrationaliste, logiquement contradictoire en son principe et moralement répréhensible comme démission intellectuelle, dénonce ici tout particulièrement la sorte de relativisme prôné par l'avatar anthropologique de la mode postmoderne. C'est la troisième posture qui a les faveurs de Gellner: maintenir un idéal de vérité et le poursuivre tout en sachant que les certitudes absolues sont à jamais hors d'atteinte. Si une foi absolue dans la déesse Raison est désormais hors de propos, il n'y a cependant de salut que dans une sorte de rationalisme «désenchanté», fait de fidélité aux procédures éprouvées de la science et de lucidité quant à ses limites. Le tenant de cette conception ressemble au calviniste de Weber: c'est un adepte intransigeant de la raison qui a renoncé aux fables consolatrices et qui poursuit un idéal de vérité sans avoir la certitude de jamais l'atteindre mais qui se sent tenu de faire *comme si*. C'est pourquoi Gellner le désigne ironiquement, et c'est bien évidemment de lui-même qu'il parle, comme un «puritain des Lumières».

1. D'ailleurs, son «University sermon», conférence d'adieu donnée au King's College de Cambridge en 1992, au moment de prendre sa retraite de l'Université, porte sur le même thème.

2. D'une certaine façon, c'est le texte tout entier qui a été conçu par référence tout particulièrement à la position de l'islam, du monde musulman et de leur devenir dans le monde contemporain, puisqu'il s'agissait à l'origine d'un projet de livre à deux voix, projet finalement non abouti, où l'autre voix devait être précisément celle d'un éminent chercheur pakistanais, Akbar S. Ahmed, musulman pratiquant, anthropologue de son propre pays et intellectuel réticent à l'égard des prétentions universalistes de l'Occident, y compris en ce qui concerne la discipline anthropologique. Son texte a été publié séparément sous le titre: *Postmodernism and Islam* (1992).

Gellner avait quitté son enseignement à Cambridge et pris sa retraite en 1993 sans quitter pour autant ni la recherche, ni l'écriture, ni l'arène du débat intellectuel[1]. Un poste de professeur honoraire à l'Université Centre-Européenne[2] de Prague, où il va fonder et diriger un centre de recherche sur le nationalisme, lui donne l'occasion de retrouver sa ville natale. Bientôt, à ces responsabilités, vont s'ajouter celles qu'il assume en tant que titulaire de la chaire intitulé à Erasmus à l'université de Varsovie. C'est à Prague, en pleine activité, qu'il meurt subitement d'une crise cardiaque en novembre 1995[3].

La raison anthropologique.

L'œuvre que Gellner a laissée, considérable par son volume[4], est tout à fait étonnante par la variété exceptionnelle des sujets abordés. Transgressant allègrement les frontières convenues entre disciplines et traitant d'objets apparemment disparates, celle-ci est dans son ensemble non seulement difficile à classer mais apparaît comme fortement cloisonnée. Il est rare en effet que l'on ait connaissance de plus d'une ou deux de ses facettes à la fois. Pourtant, à y regarder de plus près, cette œuvre se révèle en fait puissamment charpentée par quelques axes thématiques et problématiques majeurs. Même l'apparent déplacement progressif de ses centres d'intérêts au cours du temps recouvre en réalité des préoccupations plus durables : il en est de très précoces qui demeurent présentes à travers un grands nombres d'écrits qui sans cesse les reprennent, les croisent, les développent. L'œuvre est en réalité bien plus cohérente et l'auteur moins touche-à-tout qu'il n'y paraît.

Depuis Jacques Berque et avec Clifford Geertz, Gellner est aussi l'auteur qui a le plus profondément marqué les études ethnologiques maghrébines. Davantage même que Berque et Geertz, car, tout en étant certes moins admiré que le premier et plus controversé que le second, il est le seul dont on puisse dire qu'il y a véritablement fait école. Pourtant il n'a pas été d'abord et avant tout un anthropologue spécialiste du Maghreb. Il a été moins et plus que cela. Aussi, une telle étiquette serait-elle doublement inexacte.

---

1. Y compris sur des questions touchant au monde arabo-musulman, par exemple lors de la polémique qui l'oppose à Edward Said dans les colonnes du *Times Literary Supplement* l'année suivante (voir Gellner 1993a).

2. Institution fondée et soutenue par G. Soros, le richissime financier et mécène américain d'origine hongroise.

3. Il laissait les manuscrits de deux ouvrages, l'un tout à fait achevé, l'autre sur le point de l'être, qui seront publiés posthumes : une dernière version, profondément remaniée, de sa théorie du nationalisme, que nous avons déjà évoquée (*Nationalism*, 1997) ; et une étude de sociologie de la connaissance centrée sur deux figures à ses yeux cruciales de la pensée contemporaine, Wittgenstein et Malinowski, où la genèse de leurs idées est rapportée au contexte à la fois intellectuel et socio-politique de l'Europe centrale sous l'Empire austro-hongrois finissant (*Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski, and the Habsburg dilemma*, 1998).

4. Il est l'auteur d'une vingtaine d'ouvrages et d'au moins dix fois autant d'articles, comptes rendus, recensions critiques, préfaces et autres textes brefs, à quoi il faut ajouter une dizaine de volumes collectifs publiés sous sa direction.

Cet observateur pénétrant des réalités sociales et politiques du Maghreb et de l'Islam n'en était pas réellement un spécialiste et il ne s'est d'ailleurs jamais prétendu tel. Il ne pouvait en effet se prévaloir des compétences linguistiques et de l'érudition philologique dont se targue l'islamologue et on pourrait considérer que sa familiarité avec cette aire culturelle n'était pas de la même sorte de celle que seule une fréquentation longue et assidue d'un «terrain» particulier est censée conférer, de façon canonique, à l'ethnologue.

L'épithète générique d'anthropologue lui conviendrait mieux, tout en sachant toutefois qu'elle risque de ne suggérer qu'une seule facette de son œuvre et de ses multiples intérêts, d'autant que le terme *anthropologue* est souvent entendu, de manière réductrice, comme synonyme d'ethnographe. Ainsi, dans le champ de la discipline, Gellner est tenu par beaucoup exclusivement pour un ethnologue du Maghreb. Ainsi ce n'est pas non plus en lui l'anthropologue qui est crédité de ses études novatrices sur le nationalisme et ce sont plutôt sociologues, politologues et historiens qui ont su en reconnaître la valeur. Le cloisonnement entre disciplines, c'est-à-dire entre les objets et les approches qui relèvent de leurs juridictions respectives, empêchent de voir à quel point, dans ce travail, sa démarche est une démarche d'anthropologue et son analyse nourrie de culture anthropologique, même si elle n'est pas axée sur une problématique de l'ethnicité, selon l'orientation habituelle empruntée par les anthropologues quand ils en viennent à aborder ce problème généralement tenu comme n'étant pas de leur ressort. Réciproquement, le cloisonnement des disciplines empêche de remarquer que, si dans ses travaux anthropologiques et socio-historiques sur les sociétés musulmanes le réformisme tient une place de choix, c'est que celui-ci lui paraît tenir dans l'Islam contemporain un rôle analogue au nationalisme dans d'autres, qu'il peut être à la fois une sorte de substitut efficace et le support de nationalismes émergents. La continuité dans les modes de questionnement est frappante, le va-et-vient des hypothèses constant.

Que son œuvre soit difficile à classer, comme le sont souvent du reste les pensées et démarches novatrices, ce n'est jamais finalement qu'une question d'étiquette sans grand intérêt. Mais, dans son cas, il y a quelque chose de plus singulier. C'est le fait qu'il ait été obstinément catalogué par ses adversaires intellectuels dans une autre catégorie que celle dans laquelle ils se plaçaient eux-mêmes et dont relevait l'objet de leur discussion. Ainsi, à plusieurs reprises, des philosophes, manifestement embarrassés par la tournure peu conventionnelle de certaines de ses critiques et, encore plus sûrement, irrités par son ton volontiers ironique, se contentent de congédier ses arguments et son auteur sous prétexte qu'ils ne seraient pas authentiquement philosophiques mais tout au plus d'ordre sociologique, ou anthropologique. On a vu que, dans le champ des études ethnologiques maghrébines, ce même principe de récusation de ses positions a été invoqué, mais bien entendu en inversant les termes. Comme si, dans une compétition

sportive, on prétendait interdire sa participation à un concurrent de qualité qui semble pouvoir l'emporter sous prétexte, non pas qu'il viole les règles du jeu, mais qu'il s'est entraîné en pratiquant un autre sport ou qu'il est par ailleurs inscrit dans un club d'adeptes d'une autre discipline sportive. Dans ce chassé-croisé d'étiquettes imposées ou récusées on devine en tout cas à quel point le personnage et l'œuvre ont paru dérangeants.

Il serait finalement beaucoup plus simple d'admettre que Gellner était anthropologue et philosophe *à la fois*. On pourrait même souligner que telle ou telle de ses études relève d'autres disciplines encore : la sociologie de la connaissance, la théorie politique, l'histoire. Mais le fait le plus significatif est bien que chacun de ses ouvrages peut transgresser les barrières et croiser les approches de plusieurs disciplines. Le pire quiproquo que l'on pourrait commettre à son propos ce serait cependant de le désigner comme un philosophe qui fait de l'anthropologie ou, inversement, comme un anthropologue qui fait de la philosophie.

En réalité, en philosophie, Gellner s'est essentiellement occupé de politique et de philosophie de la connaissance. Et, dans ces domaines, il a un outil privilégié, un angle d'approche constant: la sociologie de la connaissance. Depuis son premier et fracassant essai *Words and things*, quelle que soit la question abordée — une philosophie, une théorie politique, ou anthropologique, une idéologie, un credo religieux —, jamais il ne se départit de la même posture fondamentale: replacer les choses dans leur contexte; ce qui signifie pour lui: dans de larges perspectives socio-historiques. Quand il discute philosophie en somme, jamais il n'oublie qu'il est aussi sociologue et anthropologue. Corrélativement, ses travaux anthropologiques et ses interventions dans les débats théoriques de la discipline bénéficient du souffle que leur donne sa culture philosophique. Bref, loin d'être un philosophe qui aurait osé s'aventurer parfois du côté de l'anthropologie et l'ayant pratiqué en philosophe, Gellner est avant tout anthropologue *social* — ou sociologue, si l'on préfère. Partout et toujours, c'est la dimension sociologique des phénomènes qu'il étudie qui est au centre de son attention.

Il s'est toujours montré résolument partisan d'une anthropologie *sociale* et non *culturelle*, fidèle héritier en cela de la grande tradition britannique. S'il est en effet une conviction dont il ne démord pas, malgré toutes les subtilités épistémologiques dérivées du *linguistic turn*, c'est précisément que la réalité sociale est accessible à l'investigation et à la connaissance scientifique et que c'est précisément là la tâche des sciences sociales et de l'anthropologie en particulier. Il est demeuré obstinément convaincu que comprendre une société n'est pas la même chose que comprendre les concepts de cette société et tout à fait réfractaire aux versions interprétatives, herméneutiques et post-modernes de l'anthropologie culturelle. Autrement dit, à ses yeux, des réalités sociologiques objectives existent, indépendamment des représentations que les individus s'en font. Celles-ci ne se réduisent pas à la *culture*, à une *construction* mentale, à des *structures*, à des *codes* ou autres

jeux de *significations* et de *symboles*. L'anthropologue doit décrire des pratiques sociales observables et rendre autant que possible intelligible leur agencement réciproque dans un contexte donné. Culture, représentations, significations font partie de la réalité sociale mais n'en sont ni la seule voie d'accès ni le premier facteur explicatif. L'anthropologie n'est donc pas davantage vouée à la rigueur éthérée d'une sémiologie structurale à la Lévi-Strauss qu'elle n'est condamnée à la quête du Sens par une sorte d'exégèse littéraire à la Geertz et encore moins au «narcissisme herméneutique» des post-modernes. La validité de ses interprétations et théories ne peut reposer en fin des comptes que sur leur adéquation à des données empiriques.

En anthropologie il fait fond sur sa culture philosophique pour explorer de façon plus approfondie les implications théoriques des questions qu'il pose à ses matériaux et les fondements des hypothèses qu'il forge. Et il invite les anthropologues à en faire autant. À être en somme moins naïfs et à expliciter les fondements théoriques de leurs questions, de leurs concepts et de leurs débats. D'ailleurs, cette invitation et cette dénonciation des carences de l'anthropologie sur ce plan concernent aussi les auteurs et les théories les plus unanimement reconnus de la discipline, de l'école britannique d'anthropologie sociale notamment.

Dans un essai célèbre de 1962 par exemple[1], il s'en prenait à l'attitude excessivement «charitable» dont l'anthropologie, Evans-Pritchard en tête, a pu faire preuve en s'efforçant de faire apparaître comme sensés des actions, des énoncés ou des doctrines qui ne seraient absurdes qu'en apparence, par un jugement hâtif et ethnocentriste. Ainsi, quand les Nuer disent que les «jumeaux sont des oiseaux» ou quand ils sacrifient un concombre au lieu d'un bœuf en prétendant que l'un équivaut à l'autre, l'absurdité apparente ne serait telle que par une contextualisation inadéquate de la part de l'observateur. Mais il n'en est plus de même si on prend en compte un contexte plus approprié. Avec un maniement aussi élastique et généreux des contextualisations, maniement qui n'en pèche pas moins par manque de rigueur logique, objecte Gellner-philosophe, plus rien n'est absurde. Alors même, conclut Gellner-anthropologue, qu'on aurait beaucoup à gagner en reconnaissant et en étudiant «le rôle social de l'absurdité» (*ibidem*: 36)[2].

À quelques exceptions près, ses livres ne sont pas généralement de très forts volumes. Son module préféré est bien plutôt l'essai tenant en quelques dizaines de pages. On pourrait dire d'ailleurs que l'essentiel de son œuvre est constitué d'une série d'essais, distincts mais intimement liés, dont chacun

1. «Concepts and society», *Transactions of the Fifth World Congress of Sociology* (Washington), vol. I: 153-183 [repris in B. R. Wilson (dir.) *Rationality*, 1970: 18-46 et *in* Gellner, *Cause and meaning in the social sciences*, 1973].

2. Et Gellner de traiter, à titre d'exemple, des contradictions présentes dans les notions de *baraka* et *agurram* parmi les Berbères du Haut Atlas et de la fonction sociale de telles notions contradictoires.

aborde une question proche de celle abordée par un essai précédent, si ce n'est la même question envisagée sous un angle différent. Le livre-somme, totalisant, faisant le tour général d'une question, l'inventaire érudit et exhaustif, la systématisation théorique unifiée, en revanche, ce sont des genres qui l'intéressent peu et qu'il n'a guère pratiqués. La synthèse rapide, allant au cœur du problème, la fresque brossée en quelques traits clairs et francs, fuyant tout effet de flou poétique ou de vibration impressionniste, voilà sa manière. Souvent le prétexte initial de ses articles, voire de textes plus importants, est une thèse dont il prend le contre-pied. Indépendamment de la combativité et du talent de polémiste dont il fait preuve dans la controverse, sa propre réflexion semble ainsi avoir besoin de prendre appui sur la critique d'autres conceptions. Gellner pense mieux en pensant *contre*.

Quel que soit le thème abordé, partout sa puissante fibre théoricienne s'exprime. Tout à fait réfractaire au *credo* néomoderniste, il demeure convaincu, non seulement que l'objectivité dans les sciences sociales, pour n'être jamais garantie, demeure une ambition légitime et non illusoire, mais aussi que les modèles formalisés et les synthèses macro-historiques en sont des outils toujours précieux. Il pratique volontiers — et en virtuose — le comparatisme le plus large, la grande synthèse macro-historique, et ose même, en parfaite connaissance de cause, s'attaquer à quelque chose d'aussi daté que la philosophie de l'histoire. Etant donné qu'une certaine représentation du passé et de l'entière parabole de l'histoire humaine et de ses scansions majeures, quelle qu'elle soit et au moins de façon implicite, sous-tend nécessairement, chez le savant comme chez l'homme politique, toute appréhension des réalités contemporaines, il estime qu'expliciter l'idée que l'on se fait soi-même de la périodisation historique, bref, sa propre «philosophie de l'histoire», est encore le meilleur moyen de ne pas être l'otage inconscient de celles, discréditées, du passé[1].

Penseur souvent à contre-courant des modes intellectuelles et des théories dominantes, il en a livré des critiques souvent impertinentes, parfois excessives ou partisanes, toujours intelligentes, jamais inutiles: de la philosophie analytique, du structuralisme, de l'anthropologie marxiste, de la psychanalyse, du postmodernisme. Pour mieux débusquer et dénoncer les résurgences modernes et séduisantes de ces vieux travers de la pensée que sont à ses yeux l'idéalisme, le relativisme ou l'irrationalisme — ses bêtes noires —, il ne craint pas parfois d'endosser des positions apparemment obsolètes et de s'afficher, par polémique, comme empiriste ou positiviste. Politiquement plutôt modéré, par scepticisme intellectuel, comme penseur il est subversif, anticonformiste, provocateur. Jamais en retrait, il est de tous les débats où il se montre d'ailleurs polémiste acéré.

---

1. La sienne, construite autour de trois facteurs clé — «production, coercition, cognition» — et qu'il a notamment exposée *in extenso* dans *Plough, sword and book: the structure of human history*, 1988, est résolument «trinitaire»: âge pré-agricole, agro-lettré, industriel.

Dans son écriture, ce qui frappe par dessus tout, c'est ce qu'il faut bien appeler le courage des affirmations et des jugements nets et tranchants. Corollaire d'une telle forme de pensée, son style est d'une grande limpidité et concision. Le chatoiement des nuances, le jeu subtile des niveaux de signification, la virtuosité herméneutique ne sont pas son fort, mais bien plutôt l'aptitude à cerner au plus près le fond d'un problème, à dessiner clairement les branches d'une alternative, à expliciter les relations de toutes sortes entre des idées. Et avec ça, dans la polémique comme dans la description ethnographique d'un contexte exotique et dans toute sorte d'argumentation, un art consommé de la formule ramassée et immédiatement suggestive. À une trop longue description, à la sécheresse des définitions rigoureusement articulées et, surtout, à un terme de jargon, toujours il préfère une formule à l'emporte pièce, une image inattendue, une analogie cocasse, pour peu qu'elle lui semble susceptible de servir le sens par l'effet de distanciation — ou, au, contraire, de rapprochement anachronique et ethnocentriste — qu'elle peut produire. On pourrait croire que c'est juste pour baisser le ton, pour moquer l'argument d'un contradicteur et pour ne pas se prendre lui-même trop au sérieux, mais cet aspect très apparent de son style correspond aussi chez lui à une exigence profonde de clarification conceptuelle. Ses formules condensent des idées, des enchaînements précis d'arguments. Ils mettent sur la voie d'analyses plus articulées ou en résument d'autres de façon imagée, jamais ils n'en tiennent lieu.

Mais il en va sans doute de Gellner et de l'ensemble de son œuvre comme du présent ouvrage, de sa pensée comme de son style: tout le monde ne saurait tomber d'accord à leur sujet. Ils ne sont pas faits pour ça.

Références bibliographiques

ABU LUGHOD L.,

1982, «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World», *Annual Review of Anthropology*, 18: 267-306.

1986, *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, University of California Press.

AHMED A S.,

1977, *Social and Economic Changes in the Tribal Areas*. Karachi, Oxford University Press.

1992, *Postmodernism and Islam*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

Ahmed A. S. et D. Hart (dir.), 1984, *Islam in Tribal Societies. From the Atlas to the Indus*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

AL-RASHEED M.,

1991, *Politics in an Arabian Oasis. The Rashidi Tribal Dinasty*. New York, I.B. Tauris (Middle East Studies).

ALBERGONI G.,

1997, «Logiques d'assemblage, logiques segmentaires», *in* F. Pouillon (dir.), *Enquêtes dans la bibliographie de Jacques Berque. Parcours d'histoire sociale. REMMM (Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée)*, 83-84: 141-170.

1998, «L'énigme de la tribu nord-africaine», *Études Maghrébines*, 8, octobre: 26-42.

ALBERGONI G. et G. BÉDOUCHA,

1991, «Hiérarchie, médiation et tribalisme en Arabie du Sud: la *hijra* yéménite». *L'Homme*, XXXI (2) 118: 7-36.

ALBERGONI G. et A. MAHÉ,

1997, «Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut Atlas», *Annuaire de l'Afrique du Nord* (1996): 451-512.

ASAD T.,

1986a, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, Georgetown University, (Centre for Contemporary Arab Studies, Occasional Papers Series).

1986b, «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology», *in*: J. Clifford et G. Marcus (dir.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press: 141-164.

BARTH F.,

1953, *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*. Oslo, Brodrene Jorgensen («Universitetets Etnografiske Museum Bulletin», 7).

1954, «Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan», *Southwestern Journal of Anthropology*, 10: 164-171.

1959a, *Political Leadership among Swat Pathans*. Londres, Athlone Press/ London School of Economics (Monographs on Social Anthropology, 19).

1959b, «Segmentary Opposition and the Theory of Games: A Study of Pathan Organization», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXXIX (1): 5-22.

1992, «Method in Our Critique of Anthropology», *Man* (n.s.), 27: 175-177.

1961, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of Khmseh Confederacy*. Oslo/Londres, Oslo University Press/Allen & Unwin.

1992, «Method of Our Critique of Anthropology», *Man* (n. s.), 27: 175-177.

BÉDOUCHA G.,

1987, *L'eau, l'amie du puissant. Une communauté oasienne du Sud tunisien*. Paris, Archives Contemp.

BEIDELMAN T.O.,

1968-69, Compte-rendu de la réédition de: W.R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*. (1967), *Anthropos*, LXIII-LXIV (3-4): 592-595.

1974, «Sir Edward Evans-Pritchard (1902-1973): an Appreciation», *Anthropos*, LXIX (3-4): 553-567.

BEN SALEM L.,

1982, «Intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 33: 113-135.

1992, «Introduction à l'analyse de la parenté et de l'alliance dans les sociétés arabo-musulmanes.» *in*: S. Ferchiou (dir.), *Hasab wa nasab*. Paris, ed. du CNRS: 79-104.

BERQUE J.,

1956, «Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine», *Annales E.S.C.*, 11 (3): 296-324.

1954, «Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?» *in*: *Hommage à Lucien Febvre*, Paris: 261-271 [rééd. in *Maghreb, histoire, société*, Alger-Gombloux, Sned-Duculot, 1974]

1976, «Logiques d'assemblage au Maghreb», *in*: *L'autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide*. Paris, Berger-Levrault: 39-56.[repris *in*: *L'intérieur du Maghreb, XVe-XIXe siècles*. Paris, Gallimard, 1978: 326-353].

1978, «Retour au Seksawa. Perspectives théoriques», *in*: *Structures sociales du Haut Atlas*. Paris, PUF, nouvelle édition: 475-498.

1981, *The Popular and the Purified* (compte-rendu de E. Gellner, *Muslim Society*). *The Times Literary Supplement*, 11 décembre 1981.

BLACK-MICHAUD J.,

1975, *Cohesive Force. Feud in The Mediterranean and the Middle East*. Oxford, B. Blackwell.

BOCCO R. et C. VELUD (dir.),

1995, *Tribus, tribalisme et Etats au Moyen-Orient*. Numéro spécial Monde arabe. *Maghreb-Machrek*, 147, janv-mars.

BONTE P.,

1979, «Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens.» in *Production pastorale et société*. Cambridge/Paris, C.U.P./ed. de la M.S.H.

1983, «Tribus, factions et Etat. Les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar», *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXII (3-4) 87-88: 489-516.

1987, «Alliances et rangs dans la société maure. Les fonctions du mariage arabe», *in* F. Héritier (dir.), *Les complexités de l'alliance*, II, Paris, Editions des Archives Contemporaines.

1991, «Egalité et hiérarchie dans une tribu maure: les Awlad Qaylân, tribu de l'Adrar mauritanien», *in* Bonte P. et *alii* (dir.), *Al-ansâb*, 145-199.

BONTE P., E. CONTE, C. HAMES et A. W. OULD CHEIKH,

1991, *Al-ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris, Edit. de la Maison des Sciences de l'Homme.

BONTE P., E. CONTE, P. K. DRESCH (dir.),

2001, *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, CNRS Éditions.

BROWN P.,
1985, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. (trad. A. Rousselle), Paris, Seuil.
CATON S.,
1987, «Power, Persuasion, and Language: a Critique of the Segmentary Model in the Middle East». *International Journal of Middle East Studies*, 19: 77-102.
1991, «Anthropological Theories of Tribe and State Formation in the Middle East: Ideology and Semiotics of Power», *in*: Ph. Khoury et J. Kostiner (dir.), *Tribe and State Formation in the Middle East*: 74-108.
COHEN A.,
1965, *Arab Border Villages in Israel*. Manchester University Press.
COLE D. P.,
1975, *Nomads of the Nomads. The Al Murrah of the Empty Quarter*. Chicago, Aldine.
COLONNA F.,
1980, «Saints studieux, saints furieux ou, dans l'Aurès, comment la religion vient aux tribus», *Annales E.S.C.*, XXXV (3-4): 642-662.
COMBS-SCHILLING E.M.,
1985, «Family and Friend in a Moroccan Boom Town: The Segmentary Debate Reconsidered», *American Ethnologist*, 12: 659-675.
CRONE P.,
1986, «The Tribe and the State». *in*: J.H. Hall (dir.), *States in History*. Oxford.
1991, «Tribes Without Saints». Communication au *Mellon Seminar*, Princeton University, printemps, multigraphié, 57 p.
CUNNISON I. G.,
1966, *Baggara Arabs*. Oxford, Clarendon Press.
DAKHLIA J.,
1990, *L'oubli de la cité: la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*. Paris, La Découverte («Textes à l'appui»).
DAVIS J.,
1977, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
DIGARD J.-P.,
1987, «Jeux de structures: segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyâri d'Iran», *L'Homme*, 102: 12-53.
DAWOD H.,
2001, «Étatiser les tribus et tribaliser l'État», *Esprit*, février: 21-40.
DRESCH P.K.,
1981, «The Several Peaces of Yemeni Tribes», *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, XII (2): 73-86.
1984a, «The Position of Shaykhs among the Northern Tribes of the Yemen», *Man* (N.S.) XIX (1): 31-49.
1984b, «Tribal Relations and Political History in Upper Yemen», *in* B.R. Pridham (dir.), *Contemporary Yemen: Politics and Historical Background*. Londres, Croom Helm.
1986, «The Significance of the Course the Events take in Segmentary Systems», *American Ethnologist*, XIII (2): 309-324.
1988, «Segmentation: Its Roots in Arabia and Its Flowering Elsewhere». *Cultural Anthropology*, III (3): 50-67.
1989, *Tribes, Government, and History in Yemen*1991, «Imams and Tribes: The Writing of History in Upper Yemen». *in* Ph. Khoury et J. Kostiner (dir.), *Tribe and State Formation in the Middle East*: 252-287., Oxford, Clarendon Press.

DURKHEIM E.,

1893, *De la division du travail social*. Paris, Alcan (8e édit., PUF, 1967).

EICKELMAN D.F.,

1976, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Londres/Austin, University of Texas Press.

1986, *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth Century Notable*. Princeton, Princeton University Press.

1998 [1981], *The Middle East and Central Asiat: An Anthropological Approach*. 3e édit., Upper Saddle River (N.J.), Prentice Hall.

2001, «Patrons and Clients in «New» Muslim Politics», *in* D. Albera, A. Block et C. Bromberger (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée*. Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose/M.M.S.H.

EL BOUDRARI H.,

1985, «Quand les saints font les villes: lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIe siècle». *Annales E.S.C.*, 3: 489-507.

Evans-Pritchard E.E., 1935, «A Trip to Dunqil Oasis», *Bulletin of the Faculty of Islamic Studies*. I (8): 43-62.

1940, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Press [trad. fr. *Les Nuer*. Paris, Gallimard, 1968]

1949, *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford, Clarendon Press.

FABIETTI U.,

1994, *Sceicchi, beduini e santi. Potere, identità e religione nel mondo arabo-musulmano*. Milan, F. Angeli.

FAVRET J.,

1966, «La segmentarité au Maghreb.» *L'Homme*, VI (2): 105-111.

1967, «Traditionalisme par excès de modernité», VIII (1): 71-92.

1968, «Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie». *L'Homme*, VIII (4): 18-44.

FERNEA R.,

1970, *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority Among the El Shabana of Southern Iraq*. Cambridge, Harvard Univ. Press.

GANZER B.,

1994, «Constructing Tribal Identity in Iran», *Man* (n. s.), 29: 1823.

GEERTZ C.,

1968, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven/Londres: Yale University Press [trad. franç. *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris, La Découverte, 1992].

1971, «In Search of North-Africa». *New York Review of Books*, XXII, avril: 20-24.

1983, «From the Native's Point of View»: On the Nature of Anthropological Understanding. *in*: *Local Knowledge*. New York, Basic Books: 55-70 [trad. franç. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris, PUF, 1986: 71-90].

1984, «Anti anti-relativism», *American anthropologist*, 86: 263-278.

1995, *After the Facts. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge (Mass.), Harward University Press.

2003, *Le souk de Sefrou, Sur l'économie du bazar*, trad. et présentation de D. Cefaï, Saint-Denis, Bouchène.

GEERTZ C., H. GEERTZ et L. ROSEN,

1979, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*: Cambridge University Press.

GEERTZ H,
1971, Compte-rendu de: E. Gellner, «The Role and Organization of a Berber Zawiya». Thèse de doctorat. Université de Londres. *in*: *American Journal of Sociology*, (76): 763-6.
GILSENAN M.,
1983, *Recognizing Islam*. New York, Random House [trad. franç. *Connaissance de l'islam*. Karthala/IREMAM, 2001].
GINGRICH A.,
1989, «How the Chief's Daughters marry. Tribes, Marriage Patterns and Hierarchy in North-western Yemen», *Vienna Contributions to Ethnology and Archeology*, 5: 75-85.
1993, «Tribes and Rulers in Northern Yemen», *in* A. Gingrich et al. (eds.), *Studies in Oriental Culture and History*. Festschrift for W. Dostal. Francfort/New York/Paris/Vienne, P. Lang: 253-280.
HAMMOUDI A.,
1974, «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté – Réflexion sur les thèses de Gellner», *Hesperis Tamuda*, 15: 147-180.
1980, «Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVII[e] et XVIII[e] siècles», *Annales*, 35 (3-4): 615-641.
HANOTEAU A. et A. LETOURNEUX,
2003 [1893], *La Kabylie et les coutumes kabyles*. [nouv. éd. avec des présentations d'A. Mahé et T. Hannemann, Paris, Bouchène, 3 vol.].
HART D. M.,
1965, «Clan, lignage et communauté locale dans une tribu rifaine». *Revue de Géographie du Maroc*, (8): 25-33.
1967, «Segmentary Systems and the Role of the 'Five Fifths' in Tribal Morocco». *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* (3): 65-95; et *in*: A. Ahmed et D. Hart (1984): 66-105.
1970a, «Lineage, Local Community and the Feud in a Rifian Tribe». *in*: L. Sweet (dir.), *Peoples and Cultures of the Middle East: An Anthropological Reader*. 2 vol., New York: Natural History Press: 3-75.
1970b, «Conflicting Models of a Berber Tribal Structure in the Moroccan Rif»: *The Segmentary and Alliance Systems of Aith Waryaghar. ROMM (Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée)* (7): 93-99.
1976, *The Aït Wariaghar of the Moroccan Rif*. Tucson: University of Arizona Press.
1981, *Dadda 'Atta and His Forty Grandsons: The Socio-Political Organisation of the Ait 'Atta of Southern Morocco*. Cambridge, Menas Press.
1989, Rejoinder to Henry Munson Jr., «On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Morocan Rif». *American Anthropologist*, 91 (3): 765-769.
1993, «Faulty Models of North African and Middle Eastern Tribal Structures». *RE.M.M.M. (Revue de la Méditerranée et du Monde Musulman)* (68-69): 225-238.
HOLY L.,
1979, «The Segmentary Lineage and its Existential Status» *in* L. Holy (dir.), *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*. Belfast: *Queens Univ. Papers in Social Anthropology*.
HOLY L. et M. STUCHLIK,
1981, *The Structure of Folk Models*. Londres/New York, Academic Press.
JAMOUS R.,
1969, «Réflexions sur la segmentarité et le mariage arabe», *Annales marocaines de sociologie*: 21-36.

1981, *Honneur et Baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif.* Londres/Paris, Cambridge Univ. Press/Maison des Sciences de l'Homme.
2001, «Ethnologie du monde arabe», *in* M. Segalen (dir.), *Ethnologie; concepts et aires culturelles.* Paris, A. Colin: 272-284.
JOFFE E. G. H. et PENNEL C. R. (dir.),
1991, *Tribe and State. Essays in Honour of D. M. Hart.* Wisbech (GB), MENAS Press.
KHATIBI A.,
1971, «Hiérarchies pré-coloniales: les théories». *Bulletin Economique et Social du Maroc,* XXXIII 120-1): 27-61 repris *in*: A. Khatibi, *Maghreb pluriel.* Paris: Denoël, 1983, p. 47-63.
KHOURY Ph. S. et J. KOSTINER (dir.),
1991, *Tribe and State Formation in the Middle East.* Londres, Tauris.
KRAUSS W.,
1989, «Segmentation and Genealogy: the Ayt Hdiddu of the Central High Atlas, Morocco», *Vienna Contributions to Ethnology and Archeology,* 5: 87-100.
1998, «Contestable Identities: Tribal Structures in the Moroccan High Atlas», *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.) IV (1).
LAKHSASSI A. et M. TOZY,
2000, «Segmentarité et théorie des *leff-s*: Tahuggwat-Taguzult dans le Sud-ouest marocain», *Hespéris,* 38: 183-214.
LAROUI A.,
1977, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912).* Paris, Maspero.
LINDHOLM C.,
1986, «Kinship Structure and Political Authority: the Middle East and Central Asia», *Comparative Studies in Society and History,* 28: 334-365.
1992, «Quandaries of Command in Egalitarian Societies: Examples from Swat and Morocco», *in* J. I. R. Cole (dir.), *Comparing Muslim Societies.* Ann Arbor, University of Michigan Press: 63-94.
1996, *The Islamic Middle East. An Historical Anthropology.* Oxford, Blackwell.
MAHÉ A.,
1998, «Violence et médiation. Théorie de la segmentarité ou pratiques juridiques en Kabylie», *Genèse,* 32: 51-65.
1999, «Guerre et paix dans la théorie de la segmentarité», *in* J. Hannoyer (dir.), *Guerres civiles, économies de la violence et formes de la civilité dans le monde arabe.* Paris, Karthala: 47-67.
MARX E.,
1967, *Bedouin of the Negev,* Manchester, Manchester University Press.
1977, «The Tribe as a Unit of Subsistence. Nomadic Pastoralism in the Middle East.» *American Anthropologist,* LXXIX (2): 343-363.
MASQUERAY E.,
1886, *Formation des cités chez les sédentaires de l'Algérie* [nouv. éd. avec une présentation de F. Colonna, Aix-en-Provence, Edisud, 1983].
MEEKER M.E.,
1979, *Literature and Violence in North Arabia.* Cambridge, Cambridge University Press.
MONTAGNE R,
1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc – Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh),* Paris, Alcan.

1931, *La vie sociale et politique des Berbères*. Paris, éditions du Comité de l'Afrique française.

MUNDY.,

1995, *Domestic Governement. Kinship, Community and Polity in Northern Yemen*. Londres et New York, Tauris.

MUNSON H. Jr.,

1989, «On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif.» *American Anthropologist*, XCI (2): 386-400.

1991, «The Segmentary Lineage Model in the Jebalan Highlands of Morocco.» *in*: E. JOFFE et C. PENNEL (dir.), *Tribe and State.*: 49-58.

1993, «Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco's Ait 'Atta.» *Man*, N.S., XXVIII (2): 267-280.

MURPHY R. et L. KASDAN,

1959, «The Structure of Parallel Cousin Marriage.» *American Anthropologist*, LXI, février: 17-29.

NELSON C. (dir.)

1973, *The Desert and the Sown. Nomads in the Wider Society*. Berkeley, University of California Press.

PASCON P.,

1977, *Le Haouz de Marrakech*. Paris et Rabat, CNRS, CURS et INAV.

1979, «Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine.» *Bulletin Économique et Social du Maroc*, n° spécial: Actes du Colloque «Recherches récentes sur le Maroc moderne», Durham, juillet 1977, (138-139): 105-119.

1984, *La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Taazerwalt*, Rabat, Société Marocaine des Editeurs Réunis.

PERISTIANY J.-G.,

1963, *Contributions to Mediterranean Sociology*, La Haye, Mouton.

1965, «Honour and Shame». *The Values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld & Nicholson.

1976, *Mediterranean Family Structures*, Cambridge University Press.

PETERS E.L.,

1960, «The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89: 29-53.

1967, *Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica*. Africa , 37 (3): 261-282.

1976, «Aspects of Affinity in a Lebanese Maronite Village», *in*: Peristiany J. (dir.) *Mediterranean Family Structures*. Londres, Cambridge University Press.

1990, *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*, Cambridge, Cambridge University Press (éd. par J. Goody et E. Marx).

POUILLON F.,

1995, «L'oubli de la tribu: notes ethnographiques sur la pratique des sciences sociales au Maghreb». Communication au colloque: *Ordre de la tribu, ordre de la cité*. Paris, EHESS.

RABINOW P.,

1975, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago/Londres, University of Chicago Press.

1977, *Reflections on Fielwork*, Berkeley.

RASSAM VINOGRADOV A.,
1975, *The Ait Ndhir of Morocco. A Study of the Social Transformation of a Berber Tribe*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
REZIG I.,
1982-83, «L'organisation segmentaire: mirage anthropologique ou réalité vécue?», *Libyca* (Alger), XXX-XXXI: 223-248.
ROBERTS H.,
1993, «Perspectives on Berber Politics, or Durkheim's Mistake», *Morocco: The Journal of the Society for Moroccan Studies* (Londres, SOAS), 3: 1-19.
ROSEN L.,
1984, *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*. Chicago, Chicago University Press.
1989, *The Anthropology of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.
SALZMAN P. C.,
1978a, «Does Complementary Opposition Exist?», *American Anthropologist*. LXXX (1),: 53-70.
1978b, «Ideology and Change in Middle Eastern Societies», *Man* N. S., XIII (4): 618-637.
1995, «Understanding Tribes in Iran and Beyond», *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n. s.), I(2): 399-403.
SEDDON D.,
1979, «Political Ideologies and Political Forms in the Eastern Rif of Morocco», *in*: L. Holy (dir.), *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*: 91-117.
1981, *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif*. Folkestone, Dawson.
SMITH W. Robertson,
1885, *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge, Cambridge University Press [rééd. Boston, Beacon Press, 1967, préface de E. Peters].
STEWART C.C.,
1973, *Islam and Social Order in Mauritania: a Case Study from the Nineteenth Century*. Oxford, Clarendon Press (Oxford Studies in African Affairs).
STREET B. W.,
1990, «Orientalist Discourses in the Anthropology of Iran, Afghanistan and Pakistan», *in* R. Fardon (dir.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edimburgh, Scottish Academic Press.
1992, [Réponse à Barth 1992], *Man* (n. s.), 27: 177-9.
1995, [Réponse à Salzman 1995], *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.), I (2): 403-4.
SWEET L. (dir.),
1970, *Peoples and Cultures of the Middle East*. 2 vol., New York, N. H. Press.
1987, *Tribus en Afrique du Nord et au Proche-Orient*, n° spécial, *L'Homme*, XXVII (2).
VALENSI L.,
1977a, *Fellah tunisiens: l'économie rurale et la vie des campagnes aux XVIIIe et XIXe siècles*. Paris, Mouton.
1977b, «Histoire et anthropologie des pays d'Islam: fission et fusion», *in*: *L'anthropologie en France. Situation actuelle et avenir*, Colloque international du CNRS, 18-22 avril 1977, Paris, CNRS: 130-138.
1984, «Le Maghreb vu du centre: sa place dans l'école sociologique française», *in*: J.-Cl. Vatin (dir.), *Connaissances du Maghreb*: 227-244.

VATIN J.-CL. (dir.),
1984, *Connaissances du Maghreb. Sciences sociales et colonisation*. Paris, Editions du CNRS.
WATERBURY J.,
1970, *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite. A Study in Segmented Politics*. New York, Columbia Univ. Press [trad. franç. *Le commandeur des croyants*. Paris, PUF, 1975].
1991, «Bargaining for Segmentarity», *in*: Joffe et Pennel (dir.), *Tribe and State.*: 4-13.
WEIR S.,
1987, «Tribe, *hijrah* and *madinah* in the North-West Yemen». *in*: K. Brown, M. Joly and S. Zubaida (dir.), *The Middle Eastern City in Comparative Perspective*, Londres/ New York, Ithaca Press.
WRIGHT S.,
1992, «Method in Our Critique of Anthropology: a Further Comment», *Man* (n.s.), 27: 642-4.
1994, [Réponse à Ganzer], *Man* (n. s.), 29: 183-6.
1995, [Réponse à Salzman], *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.), I(2): 404-6.
ZUBAIDA S.,
1995, «Is there a Muslim Society?» Ernest Gellner's Sociology of Islam, *Economy and Society*, XXIV (2), mai: 151-188.

Publications d'Ernest Gellner relatives au Maghreb, au monde arabe et à l'Islam.

1956a – «Berbers of Morocco», *Quarterly Review*, 608, avril: 218-223 [trad franç. in Général P. J. André, *Confréries Religieuses Musulmanes*. Alger, La Maison des Livres: 345-350].

1956b – «The Sheep and the Saint», *Encounter* (7), novembre: 42-46.

1957a – «The Summit of Azurki», *LSE Mountaineering Club Journal* (4): 7-12 [repris in *The Humanist*, LXXIV (1), janvier 1959: 16-19]

1957b – «Highlanders of Morocco. The Changing Structure of Berber Society», *The Times*, 25 mars: 11.

1957c – «Independence in the Central High Atlas», *Middle East Journal*, XI (3): 236-252.

1957d – «Beauty and the Berber», *Humanist*, LXXII (9), septembre: 15-18.

1958a – «The Far West of Islam» [compte-rendu de J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*], *British Journal of Sociology*, IX (1), mars: 73-82.

1958b – «How to Live in Anarchy», *The Listener*, LIX (1514), 3 avril: 579, 582-3.

1960a – «The Middle East Observed», *Political Studies*, VIII (1), février: 66-70.

1960b – «Allah and Cæsar», *Hibbert Journal*, 59, octobre: 54-8.

1961a – «From Ibn Khaldun to Karl Marx» [compte-rendu de D. E. Ashford, *Political Change in Morocco*], *Political Quarterly*, XXXII (4), octobre-décembre: 385-92.

1961b – «The Struggle for Morocco's Past», *Middle East Journal*, XV (1), hiver: 79-90 [repris in I. W. Zartman (dir.), *Man, State and Society in Contemporary Maghrib*. New York, Præger, 1973: 37-49].

1961c – «Morocco», in C. Legum (dir.), *Africa. A handbook of the Continent*. Londres, A. Blond: 43-60.

1961d – Compte-rendu de W. M. Watt, «Islam and the Integration of Society», *British Journal of Sociology*, XII (4), décembre: 392-3.

1961e – *Organization and Role of a Berber Zawiya*, Thèse de Doctorat, Université de Londres.

1962 – «Patterns of Rural Rebellion in Morocco: Tribes as Minorities». *Archives Européennes de Sociologie*, III (2): 297-311 [repris in Gellner 1972d: 361-374].

1963a – «A Tunisian Visit», *New Society*, I (3), janvier: 15-17.

1963b – Compte-rendu de R. Landau, «Morocco Independent». *Middle East Journal*, XVII (1 et 2), hiver-printemps: 174-5.

1963c – «Saints of the Atlas», in J. Pitt-Rivers (dir.) *Mediterranean Countrymen*. Paris/La Haye, Mouton: 145-157].

1963d – «Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism in North Africa: a Case Study», *Archives de Sociologie des Religions* (15): 71-86 [repris *in* J. G. Peristiany (dir.) *Contributions to Mediterranean Sociology: Mediterranean Rural Communities and Social Change*. (Actes du colloque de Sociologie de la Méditerranée, juillet 1963). Paris/La Haye, Mouton, 1968: 31-48; et in Gellner 1981d: 131-148].

1964a – Compte-rendu de C. F. Gallagher, «The United States and North Africa», *New Society*, III (30), avril: 28-9.

1964b – «Hume and North African Islam», in *Religion in Africa*. Centre of African Studies, University of Edimburgh, juillet, multigraph.

1964c – *Political and Religious Organisation of the Berbers of the Central High Atlas, Proceedings of the Seventh International Congress of Anthropology* (Moscou, août 1964) (4): 314-321 [repris in Gellner 1972d : 59-66].

1965a – «Tribalism and Social Change in North Africa», *in* W. H. Lewis (dir.), *French Speaking Africa. The Search for Identity.* New York, Walker: 107-118. [trad. franç. par P. Coatalen, «Système tribal et changement social en Afrique du Nord». *Annales Marocaines de Sociologie*, (Rabat), 1969: 3-19].

1965b – «The Day the Pendulum Stood Still», [compte-rendu de S. G. Haim (dir.), *Arab Nationalism*], *New Society*, V (15), avril: 30-1.

1967a – Compte-rendu de I. M. Lewis (dir.), «Islam in Tropical Africa», *Cambridge Review*, LXXXIX (2138), 28 janvier: 180-181.

1967b – Compte-rendu de *Asian and African Studies I, Middle Eastern Studies*, III (2), janvier: 182-187.

1968a – Compte-rendu de I. Cunnison, *Baggara Arabs, Middle Eastern Studies*, IV (3), avril: 326-8.

1968a b – «A Pendulum Swing Theory of Islam», *Annales Marocaines de Sociologie* (Rabat): 5-14. [repris *Philosophical Forum*, II, hiver 1970-71: 234-244 et *in* R. Robertson (dir.), *Sociology of Religion*. Harmondsworth, Penguin, 1969: 127-138].

1969a – *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.

1969b – «Système tribal et changement social en Afrique du Nord», *Annales Marocaines de Sociologie* (Rabat): 3-19 [trad. franç. par P. Coatalen de 1965a].

1969c – «The Great Patron. A Reinterpretation of Tribal Rebellion», *Archives Européennes de Sociologie*, X (1): 61-69.

1969d – «Far West and Wild West» [compte-rendu de A. Adam, *Histoire de Casablanca des origines à 1914*], *New Society*, XIV (17), juillet: 102-3.

1970a – «Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain», *Annales E.S.C.*, XXV (3), mars-avril: 699-713.

1970b – Compte-rendu de G. Maxwell, *Lords of the Atlas, Middle Eastern Studies*, VI (2), mai: 224-7.

1970c – (ss. pseudonyme «Ph. Peters») «Tunisia: a System on Trial?», *New Society*, XVI (408), 23 juillet: 144-6

1971a – Compte-rendu de T. Asad, *The Kababish Arabs, British Journal of Sociology*, XXII (1), mars: 110-11.

1971b – Compte-rendu de R. E. Fernea, *Shaykh and Effendi, Sociology*, V (2): 267-8.

1972a – «Doctor and Saint», *in* N. R. Keddie (dir.) *Scholars, Saints, and Sufis. Religious Institutions in the Middle East since 1500.* Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press: 307-326 [repris *in* Gellner 1981d: 114-130 et in A. Ahmed et D. M. Hart (dir.), *Islam in Tribal Societies. From the Atlas to Indus.* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984: 21-38].

1972b – Compte-rendu de M. Morsy, *Les Ahansala, L'Annuaire de l'Afrique du Nord*, XI: 960-2.

1972c – (ss. pseudonyme «Ph. Peters») «Algeria after Independence», *New Society*, XX (497), 6 avril: 9-11.

1972d – (dir. avec C. Micaud), *Arabs and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa.* Lexington (Mass.)/Toronto/Londres, Lexington Books.

1972e – Introduction, in E. Gellner et Ch. Micaud (dir.), *Arabs and Berbers*: 11-21.

1973a – «Post-Traditional Forms in Islam: the Turf and Trade, and Votes and Peanuts», *Dædalus* (102): 191-206 [repris in Gellner 1981d: 99-113].

1973b – Préface, in R. Montagne, *The Berbers* [trad. angl. de *La vie sociale et politique des Berbères*], Londres, *Ft and Opposition*, IX (3) : 277-310 [repris in Gellner 1981d : 149-173].

1975a – *Cohesion and Identity : the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim*, *Governement and Opposition*, X (2) : 203-218 [repris in Gellner 1981d : 86-98].

1975b – Compte-rendu de B. S. Turner, *Weber and Islam*, *Population Studies*, XXIX (1), mars : 168-9.

1975c – Compte-rendu de D. C. O'Brien, *Saints and Politicians*, *Times Higher Education Supplement* (191), 13 juin : 16.

1975d – Compte-rendu de V. Crapanzano, *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopychiatry*, *Africa*, XLV (3) : 336-8.

1975e – Compte-rendu de V. Maher, *Women and Property in Morocco*, *African Affairs*, LXXIV (297), octobre : 497.

1976a – «Comment devenir Marabout», *Bulletin Economique et Social du Maroc* (128-129) : 1-43 [trad. franç. par P. Coatalen du chap. 2 de *Saints of the Atlas*. 1969].

1976b – «The Sociology of Robert Montagne» (1893-1954)», *Dædalus*, (105), hiver : 137-150 [repris in Gellner 1981d : 179-193].

1976c – «Saints and Their Descendants», [comptes-rendus de P. Rabinov, «Symbolic Domination» et de A. R. Vinogradov, «The Ayt Ndhir of Morocco»], *The Times Literary Supplement*, (3857), février : 164 [repris in Gellner 1981d : 207-213].

1976d – Traduction en collaboration avec D. Ferguson de : F. Stambouli et A. Zghal, «Urban Life in Pre-Colonial Africa», *British Journal of Sociology*, XXVII, mars : 1-20.

1977a – *The Marabout in the Market-Place*, [comptes-rendus de D. Eickelman, «Moroccan Islam» et de K. Brown, «People of Salé»], *The Times Literary Supplement* (3936), août : 1011 [repris in Gellner 1981d : 214-220].

1977b – (dir. avec J. Waterbury), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*. Londres, Duckworth, 357 p.

1977c – *Patrons and Clients*, in E. Gellner et J. Waterbury (dir.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies* : 1-6.

1977d – Compte-rendu de J. Waterbury, *North for the Trade. The Life and Time of a Berber Merchant*, *Middle Eastern Studies*, XIII (3), octobre : 401-2.

1977e – Compte-rendu de A. Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual*, *Journal of the Middle East Studies Association of North America*, XI (3), octobre : 52-3.

1977f – Préface, in S. el-Messiri, *Ibn al-Balad : A Concept of Egyptian Identity*. Leyde, E. J. Brill : IX-XI.

1978a – *Trousers in Tunisia*. [compte-rendu de C. Brown, «The Tunisia of Ahmed Bey»], *Middle Eastern Studies*, XIV (1) : 127-130 [repris in Gellner 1981d : 74-178]

1978b – Compte-rendu de D. M. Hart, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*, *Man*, n. s. XIII (1), mars : 151-2.

1978c – Compte-rendu de H. E. Goldberg, *Cave Dwellers and Citrus Grovers*, *Middle Eastern Studies*, XIV (2),mai : 251-2.

1978d – Compte-rendu de P. Pascon, *Le Haouz de Marrakech*, *Man*, n. s. XIII (4), décembre : 690-2.

1979a – *Rulers and Tribesmen* [compte-rendu de R. E. Dunn, *Resistance in the Desert*. et de R. Danziger, *Abd-al-Qadir and the Algerians*], *Middle Eastern Studies*, XV : 106-113 [repris in Gellner 1981d : 221-230].

1979b – Compte-rendu de B.G. Martin, *Muslim Brotherood in Nineteeth Century Africa*, *Middle Eastern Studies*, XV (2), mai : 285-6.

1979c – Compte-rendu de H. Jouad et B. Lortat-Jacob, *La saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas, Middle East Journal.* XXXIII (5): 374-5.

1980a – «How the System Manages to Go On Functioning in War-Torn Lebanon», *The Times*, 1 février.

1980b – «State and Revolution in Islam», *Millennium*, VIII (3): 185-199.

1980c – «In Defence of Orientalism», *Sociology.* XIV (2), mai: 295-300.

1981a – (dir.) *Islam. Société et Communauté. Anthropologies du Maghreb.* Paris, ed. du CNRS (Cahiers du CRESM).

1981b – (dir. avec J.-Cl. Vatin), *Islam et politique au Maghreb.* Paris, ed. du CNRS.

1981c – *The Distinctiveness of the Muslim State,* in Gellner 1981b.: 163-175 [trad. franç. *Les traits distinctifs de l'Etat Musulman, Recherches et documents du Centre Thomas Moore,* VII, septembre 1980].

1981d – «Setting the Zeal on the Muslim State», *The Times Higher Education Supplement,* 472, 20 novembre: 12-13.

1981d – *Muslim Society.* Cambridge, Cambridge University Press.

1981e – «Problems Facing the Ibn Khaldun Model of Traditional Muslim Society», in F. I. Khury (dir.), *Leadership and Development in Arab Society.* Beyrouth, American University of Beirut: 14-29.

1982f – Compte-rendu de Fuad Baali et Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles, British Journal of Sociology,* XXIII (2), juin: 295-6.

1982g – *Down with Occidentalism* [compte-rendu de B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*], *The New Republic,* CLXXXVII (3256-7), 16 et 23 août: 31-4.

1982h – *The Muslim Reformation* [compte-rendu de E. Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*], *The New Republic,* CLXXXVII (3570), 22 novembre: 25-30.

1983a – «The Tribal Society and Its Enemies», in R. Tapper (dir.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan.* New York, St Martin's Press: 436-448.

1983b – «Leff», in *Encyclopédie de l'Islam,* Nouvelle édit., V, fascicules 89-90, Leyde, Brill: 715.

1983c – *Nations and Nationalism.* Londres, Blackwell [trad. franç. par B. Pineau, *Nations et nationalisme.* Paris, Payot, 1989].

1984 – Introduction, in A. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World.* Cambridge, Cambridge University Press: IX-XXV.

1985a – (dir.) *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern Shore of Mediterranean.* Berlin/New York/Amsterdam, Mouton (Religion and Society, 25).

1985b – Introduction, in Gellner 1985: 1-9.

1985c – «The Roots of Cohesion». *Man,* XX (1): 142-155 [repris in Gellner 1987a: 29-46].

1985d – «Nécrologie de Paul Pascon», *Anthropology Today,* I (6), décembre: 21.

1985e – Compte-rendu de B. S. Turner, *Capitalism and Class in the Middle East, British Journal of Sociology,* XXXVI (2), juin: 289.

1986a – *Revolution and Revelation* [compte-rendu de Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*], *The New Republic,* 195 (3736), 25 août: 32-36.

1987a – *Culture, Identity and Politics.* Cambridge, «A Country with a Government and a Flag. The Rif War in Morocco, 1921-1926», Cambridge University Press.

1989 – Compte-rendu de C. R. Pennel, *Middle Eastern Studies,* XXV (2), avril: 275-7.

1991a – «Tribalism and the State in the Middle East», in Ph. S. Khoury et J. Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation in the Middle East.* Londres/New York, Tauris: 109-126 [repris in Gellner 1995a: 180-201]

1991b – «The Maghreb as Mirror for Man, Morocco»: *the Journal of the Society for Moroccan Studies*, I (1): 1-6 [repris in Gellner 1995a: 202-210].

1991c – «An interview with E. Gellner by John Davis», *Current Anthropology*, XXXII (1) février: 63-71.

1991d – *Studies on North Africa. Introduction to a New Series, Government and Opposition*, XXVI (3), été: 329-330.

1991e – Préface, in E. G. H. Joffe et C. R. Pennel (dir.), *Tribes and State. Essays in Honour of David M. Hart*. Winsbech (Cambridgeshire), MESA Press: 1-3.

1992a – *Postmodernism, Reason and Religion*. Londres/New York, Routledge.

1992b – *Human Rights and the New Circle of Equity: Muslim Political Theory and the Rejection of Scepticism*, in A. Eide et B. Hagvet (dir.), *Human Rights in Perspective: A Global Assessment*, Oxford, Blackwell: 113-128.

1992c – «From the Ruins of the Great Contest: Civil Society, Nationalism and Islam», *The Times Literary Supplement*, 641 (4), 19 février: 3-4 [repris in Gellner 1994a: 170-181.

1993a – «The Mightier Pen? Edward Saïd and the Double Standards of Inside-Out Colonialism» [compte-rendu de E. Saïd, *Culture and Imperialism*], *The Times Literary Supplement*, 690 (4), 19 février: 3-4 [repris in Gellner 1994a: 159-169].

1993b – «Marxism and Islam: Failure and Success», in Azzam Tamimi (dir.), *Power-Sharing Islam*, Londres, Liberty: 33-42.

1993c – Compte-rendu de W. Krauss, «Die Ait Haddidu, Social Anthropology» *(Journal of the European Association of Social Anthropologists)*, I, 1B: 163-4.

1994a – *Encounters with Nationalism*, Oxford, Blackwell.

1994b – *Kemalism*, in Gellner 1994a: 81-91 [repris sous le titre *The New Circle of Equity* in C. M. Hann (dir.), *When History Accelerates*. Londres, Athlone Press: 229-237].

1994c – Préface, in Mohammed Ennaji, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIXe siècle*. Casablanca, Eddif.

1995a – *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*. Oxford, Blackwell.

1995b – «Segmentarity: Reality or Myth?» *Journal of the Royal Anthropological Institute*, X (1): 821-832.

1995c – «A Fighter for Arab Culture» [nécrologie de J. Berque], *The Guardian*, 11 juillet: 13.

1996 – «Reply to critics», in J. A. Hall et I. Jarvie (dir.), *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam/Atlanta GA, Rodopi: 623-686 (*Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 48).

Les Saints de l'Atlas



Une fille en pèlerinage au sommet de l'Azurki.

Remerciements

La première dette de reconnaissance que contracte un anthropologue est envers les gens qui lui ont permis de les étudier et j'aimerais leur exprimer ici ma profonde gratitude.

Mes informateurs ont été trop nombreux pour que j'en donne une liste exhaustive, mais certains m'ont été tout spécialement utiles: Sidi Ahmad le fils de Qâ'id Sidi Mha, rattaché à la famille Amhadar; le défunt chef de la famille Bel Lahcen; Ou ben Ali et Fatma n'Zida, tous de la zaouïa Ahansal. Parmi les Ait Abdi, le chef de la famille Ait Tous a été particulièrement riche en informations.

Ma deuxième dette est matérielle. Mon premier séjour a été rendu possible principalement grâce à mon père et de ce point de vue là, cet ouvrage appartient à la tradition universitaire des classes moyennes du XIX[e] siècle. Les séjours suivants appartiennent plus au XX[e] siècle et je suis très reconnaissant de l'aide apportée par les fonds de recherche de l'université de Londres, par la division de recherches anthropologiques et géographiques de la London School of Economics et par le comité pour les Etudes méditerranéennes. La préparation finale du tapuscrit pour la publication n'a pu être réalisée que grâce à une bourse de l'Institut des Etudes internationales de l'université de Berkeley en Californie et grâce au travail des secrétaires de cet institut.

À la London School of Economics, j'aimerais remercier tout spécialement Mme E. Llewellyn, Mme H. Frankiss, Mlle Kathleen Phillips et Mlle Helen Wheeler pour avoir dactylographié ce texte.

Je remercie mes collègues à la L.S.E. pour leur encouragement moral et intellectuel; j'aimerais citer en particulier Paul Stirling pour son admirable supervision de cette recherche et Raymond Firth qui m'a soutenu à un moment où l'affaire semblait bien compromise.

Plusieurs versions de ce livre ont été lues en totalité ou en partie par les personnes suivantes: Eric Alport, Lorraine Baric, Ken Brown, Eric de Dampierre, Jeanne Favret, Raymond Firth, Maurice Freedman, Clifford et Hildred Geertz, John Hartley, Elie Kedourie, Clem Moore, Emrys Peters, Julian Pitt-Rivers, Paul Stirling et Nicolas Thompson. J'ai tiré grand profit de leurs commentaires bien que, naturellement, ils ne puissent ni eux, ni qui que ce soit d'autre, être tenus pour responsables de mes opinions ou de mes erreurs.

Pendant des années, j'ai eu un grand nombre de conversations très instructives sur les questions marocaines avec des autorités dans ce domaine et j'ai reçu d'eux une importante aide pratique. Je ne peux pas tous les nommer, mais j'aimerais toutefois mentionner certains d'entre eux. En plus de ceux qui sont apparus *supra* j'ai appris beaucoup de Jamil Aboun Nasr, André Adam (qui m'as beaucoup aidé au tout début de la recherche), J. Applegate, Douglas Ashford, Nevill Barbour, Mehdi Ben Barka, Humphrey Beckett, Patrice Blacque-Belair, Denis Bogros, Pierre Bourdieu, G.-H. Bousquet, Terry Burke, Audrey Butt, Jim Bynon, Sybil Crowe, Jean Dresch, Ross Dunn, Maurice Flory, Lionel Galand, Ahmed Handor, le regretté Damien Helie-Lucas, Marie-Aimée Helie-Lucas, David Hicks, J.-A. Ithier, Roger et

Terri Joseph, A.Khatibi, R. Lapham, Grigori Lazarev, Remy Leveau, Bill Lewis, Elizabeth Monroe, Vincent Monteil, Pierre Rondot, Larry Rosen, Mohamed Saadani, Stuart Schaar, Bill Schorger, Wilfrid Thesiger, John Waterbury et Bill Zartman.

Dans cet ordre d'idées, David Hart mérite une mention et une gratitude particulières. Depuis 1959 il a, de son côté, travaillé de manière intermittente dans le centre du Haut Atlas et il a été d'une étonnante générosité en mettant ses précieuses données à ma disposition.

Sur le terrain, je dois beaucoup à l'aide de Mouhseine Mbarek, maintenant ingénieur à Rabat, lui-même un Ahansal par sa famille maternelle, qui travailla avec moi durant l'été de 1956. Pendant les vacances de Noël de 1957-58, je n'aurais jamais pu me rendre sur le terrain en raison des fortes chutes de neige sans l'assistance d'Amzil Baouch de Tillouguit n'aït Isha. Mais ma plus grande dette de reconnaissance dans ce domaine revient à Youssef Hazmaoui, qui vit maintenant à Marrakech, lui-même natif d'Amzrai. Il commença à travailler pour nous quand il était enfant et depuis, il est devenu un assistant professionnel d'expéditions scientifiques; il a atteint un très haut niveau pour trouver, rassembler et comparer l'information. Actuellement, il doit être considéré comme l'un des ethnographes les plus experts du Maroc.

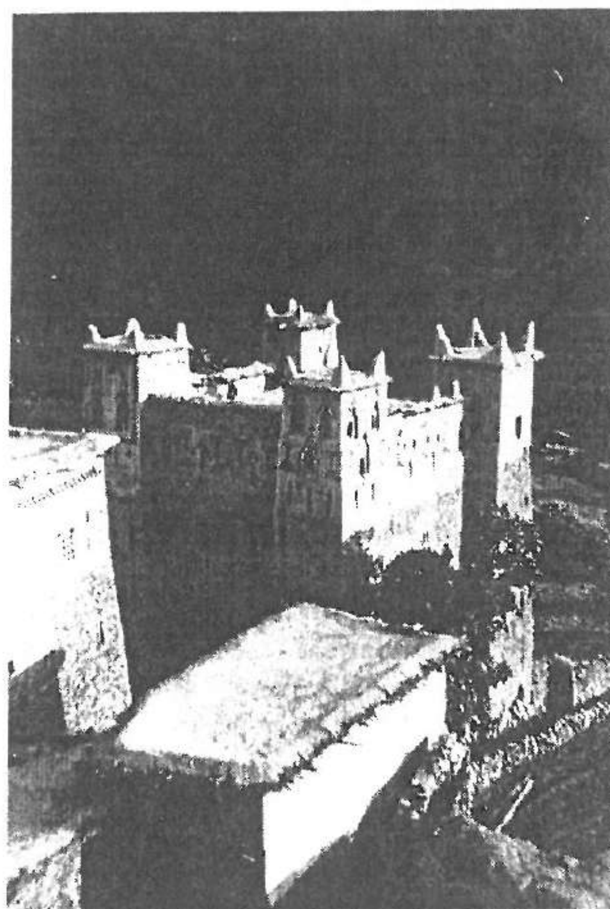
J'ai travaillé sous une variété d'administrations opposées, comme un véritable Talleyrand: une administration militaire française, une administration marocaine de gauche, une administration militaire marocaine et, à la fin, une administration marocaine civile royaliste. Je tiens à exprimer ma reconnaissance à de nombreux administrateurs, pour leur aide inestimable; à d'autres, de ne pas m'avoir mis de bâtons dans les roues; à ceux enfin qui ne m'ont pas vraiment empêché de mener à bien ma recherche.

En général, les auteurs remercient leur femme: dans mon cas, je peux vraiment dire que sans ma femme, cette étude ni même ma recherche n'auraient jamais vu le jour. J'ajoute que pendant les séjours sur le terrain auxquels elle participa, elle fournit un travail inestimable comme assistante de recherche, secrétaire, infirmière, cuisinière, psychothérapeute et chargée des relations publiques. Suivants les termes de ma demande pour des fonds de recherche, elle a rendu des services qui, s'ils avaient été achetés localement, auraient été plus chers et moins satisfaisants. Cependant, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, elle n'a pas dactylographié le manuscrit ni relu les épreuves ni non plus composé l'index. Les photos ont été prises par elle et par moi.

«Les habitants de ces montagnes [...] sont agiles, robustes et braves à la guerre. Ils se servent de pierres qu'ils envoient avec précision et force. Ils sont continuellement en guerre avec la population de la plaine du Tadla, de telle sorte que les marchands ne peuvent traverser les montagnes sans un sauf-conduit ni sans payer une lourde taxe.
Le Dadès est également une montagne élevée et froide où il y a beaucoup de forêts... Les habitations sont dégoûtantes et infestées de l'odeur des chèvres qui y sont gardées. On ne trouve dans ces montagnes ni châteaux ni villes fortifiées. Les gens sont groupés dans des villages de maisons en pierres sèches...Le reste de la population vit dans des grottes. Je n'ai jamais vu autant de puces que dans ces collines.
Les hommes sont des traîtres, des voleurs et des assassins. Ils peuvent tuer un homme pour un oignon. De violentes disputes éclatent entre eux pour rien. Ils n'ont ni juges ni prêtres ni personne possédant une compétence dans n'importe quel domaine. Les marchands ne se rendent pas dans ce pays où la paresse domine, où il n'y a aucune industrie et où les voyageurs sont dévalisés. Quand des marchands munis de sauf-conduits, provenant de chefs locaux, transportent leurs marchandises qui n'intéressent pas les montagnards, ils les font payer le quart de leur valeur comme droit de passage.
Les femmes sont aussi laides que le diable et encore plus mal habillées que les hommes. Leur condition est pire que celle des ânes puisqu'elles transportent sur leur dos l'eau qu'elles tirent des puits et le bois qu'elles ramassent dans la forêt, sans jamais une heure de repos.
Pour conclure, je ne regrette pas de n'avoir visité aucune autre partie de l'Afrique sauf celle-ci. Je devais traverser cette montagne pour aller de Marrakech à Sijilmassa, obligé que je l'étais par un ordre. C'était en 918 de l'Hégire (1512/13 ap. J.-C.)»

Observations sur le Haut Atlas central par Léon l'Africain in *Description de l'Afrique*.





En haut : Zaouïa Ahansal vue depuis les lopins irrigués en aval au coucher du soleil.
*En bas : La maison d'une famille d'*igurramen *effectifs.*

DRAMATIS PERSONÆ

Les acteurs de cette histoire ne sont pas des individus, mais des communautés. Ils sont tous présentés et décrits au cours du récit. Cependant, le lecteur peut souhaiter avoir la possibilité de consulter une liste sur laquelle figurent les personnages principaux et où les relations les plus importantes des uns aux autres sont brièvement indiquées.

Les personnages se divisent en deux groupes: les établissements de saints, d'*igurramen* possesseurs de *baraka* (sainteté, sacralité qui se manifeste également par la prospérité et les pouvoirs magiques); ces établissements, si la sainteté de leur habitants est reconnue et puissante, portent le nom de *zaouïa*, un terme qui est traduit en français par «loge». L'autre groupe de «personnages» sont des tribus ordinaires, c'est-à-dire laïques.

Les principaux établissements de saints:

La zaouïa Ahansal: les établissements de ce groupe sont tous physiquement proches de la loge principale. L'identité des ancêtres des gens de Tighanimin est controversée.

Temga, Asker, Sidi Aziz, Sidi Ali Hussein: qu'on appelle également «la loge principale». Ses habitants sont également connus localement sous le nom de Aït Aggoudim.

Amzrai, Taria, Tighanimin: les établissements de ce groupe sont tous physiquement proches de la loge principale. L'identité des ancêtres des gens de Tighanimin est controversée. *Temga, Asker, Sidi Aziz, Sidi Ali ou Hussein*: ce groupe d'établissements, bien qu'ils ne soient pas géographiquement proches les uns des autres, forme un ensemble qui est en rivalité avec la loge principale (bien qu'ayant, en dernière analyse, les mêmes ancêtres qu'elle). Les trois premiers sont les principaux, mais c'est cependant le dernier qui possède le sanctuaire personnalisé le plus important de ce groupe.

Bernat: un établissement qui, en tant que centre saint d'influence autonome, n'a essaimé à partir de la loge principale que dans les années vingt, en raison des conditions créées par l'avance militaire française.

Tidrit: un centre de sainteté petit mais actif, qui, selon les gens du lieu, essaima à partir des habitants de Tighanimin (dont la généalogie est contestée) il y a quatre ou cinq générations; mais il a maintenant plus d'influence que son village d'origine, avec lequel il maintient par ailleurs de solides liens d'amitié. C'est le seul établissement de la liste situé sur le côté saharien de la principale ligne de crête de l'Atlas qui sépare le versant atlantique du versant saharien.

Les principales tribus laïques:

Aït Atta: une grande tribu dont les clans s'étendent des deux côtés de l'Atlas, du Sahara jusqu'à la lisière de la plaine atlantique. Le plus gros de ses forces se trouve

sur le versant du Sahara. Un bon nombre de ses membres, cependant, se rendent chaque année sur les hauts pâturages du côté atlantique. Selon une légende, son ancêtre fondateur était un ami et un allié de l'ancêtre des saints. Un des clans, établi de manière permanente sur le versant atlantique, près de la loge principale, se trouve à Talmest. Ce sont les *Aït Bou Iknifen* de Talmest. Les Aït Atta sont fiers de leur origine berbère (*Berraber*).

Aït Sochman: une grande tribu, située entre la ligne de crête de l'Atlas et la plaine atlantique. Le clan le plus proche de la loge principale s'appelle *Aït Abdi* du plateau de *Koucer*. Les clans qui sont particulièrement associés avec le groupe de loges Temga sont les *Aït Daoud ou Ali* et les *Aït Said ou Ali*.

Les Aït Sochman se disent d'origine orientale bien que peu prestigieuse: descendants d'un esclave affranchi du grand saint Moulay Abdel Kader.

Aït Messat: un grand groupe de tribus, dont la définition est peu claire et sans mythe précis d'une origine commune, situé sur le versant atlantique et à l'ouest des Aït Sochman. Quelques segments disent que certains de leurs ancêtres étaient chrétiens. La tribu la plus importante de ce groupe, associée avec les deux ensembles de loges, est celle des *Aït Icha*.

Aït Yafelman: c'est un groupe important de tribus, dont l'unité provient d'une association plutôt que de la croyance en un ancêtre commun et qui est situé des deux côtés de la ligne de crête et à l'est des deux groupes précédents. Les tribus de ce groupe qui ont le plus de relations avec cet ensemble de saints sont les *Aït Haddidou* et les *Aït Merghad*.

Ce sont là les quatre groupes principaux du Haut Atlas central. Leurs frontières se rencontrent près de la loge principale de saints, ce qui contribue à expliquer son importance.

En plus, deux autres groupements tribaux doivent être cités.

Aït Mhand[1]: apparemment une tribu relativement «nouvelle» – dont la région a été un champ de bataille dans les conflits résultant de la poussée des pasteurs Aït Atta vers les pâturages septentrionaux. Cette tribu était particulièrement liée aux saints, d'abord de la loge principale et, depuis les années vingt, à ceux de Bernat. Elle est parfois classée avec les Aït Messat.

Aït Bou Gmez: une riche tribu d'agriculteurs dans la vie de laquelle l'élevage est moins important que ce n'est le cas pour les autres tribus citées ; ils habitent une vallée riche en alluvions, proche de la principale ligne de partage des eaux. Dépourvue d'un mythe d'origine commune mais ayant un territoire clairement délimité, cette tribu se définit par son territoire.

1. Parfois appelés Aït Mehamed sur certaines cartes.

Chronologie

Les dates sont celles du calendrier chrétien, à moins d'indication contraire.

1397-98 (800 de l'hégire). Suivant la légende, Sidi Said Ahansal, ancêtre de tous les Ihansalen, arrive dans la région pour fonder sa zaouïa. Sept ans plus tard, Dadda Atta, l'ancêtre de la tribu des Aït Atta, vient lui prêter main-forte.

1598 (1006 de l'hégire au mois de Chawal). Son arrière petit-fils, Sidi Lahcen ou Othman, signe le titre de propriété qui lui transfère finalement les terres auparavant possédées par les proto habitants et qui sont maintenant habitées par les saints de la loge principale et les trois villages de saints avoisinants, ainsi que par les Aït Atta de Talmest.

Fin XVIIe et début du XVIIIe siècle. Suivant des légendes recueillies indépendamment et en dehors de la région, Said ben Youssif el Hansali, du lignage de Sidi Said Ahansal, fonde un ordre religieux, la Hansalia, qui survécut dans l'est algérien bien avant dans ce siècle et qui pourrait encore exister. Il mourut en 1702 (1114 de l'hégire). Son fils et successeur disparaît dans des circonstances mystérieuses – on soupçonne un assassinat politique – au cours des troubles qui suivirent la mort du Sultan Moulay Ismaïl (1727).

1883-84. Le père de Foucauld traverse la région sous l'influence d'Ahansal et en parle dans son livre.

1905. Le marquis de Segonzac visite la région des loges septentrionales et en parle dans un texte.

1912. Le Protectorat français est déclaré au Maroc, mais les Français n'achèvent la conquête des terres des tribus berbères dans l'Atlas qu'en 1933.

1916. Les saints d'Ahansal dirigent la résistance à la première avance française dans la région.

1922. Les membres des tribus de la région, sous la direction des saints, battent les troupes du Glaoui, pacha de Marrakech, beaucoup plus nombreuses et soutenues par les Français, à proximité de la vallée des Aït Bou Gmez. Cette bataille décide de l'avenir de la région jusqu'à l'indépendance du Maroc: elle échappe à une incorporation dans l'empire Glaoua.

1923. Le saint Ahansal le plus important de l'époque se soumet aux Français et il est alors nommé caïd (chef nommé par le gouvernement) pour les tribus qui le suivent dans sa soumission. D'autres saints Ahansal continuent de diriger des tribus qui restent dissidentes. Certaines (celles du groupe de Temga) le font sans arrière pensée, d'autres (celles de la loge principale) coopèrent secrètement avec le saint caïd qui est établi dans le territoire sous occupation française à Bernat.

1933. Les Français conquièrent le reste du Haut Atlas central, y compris les deux groupes principaux de loges. L'administration indirecte est instaurée par les Français et appliquée par le personnel militaire. D'autres saints deviennent caïds ou *khalifas* (délégués de caïds) dans ce système. Le droit coutumier tribal continue d'être appliqué.

1956. Le Maroc obtient son indépendance et, après un bref interrègne, une nouvelle administration marocaine se charge de la région. Le terme de «caïd» s'applique désormais à ses fonctionnaires et non plus aux chefs provenant des tribus. Le droit coutumier est officiellement remplacé par un système de droit unifié au niveau national. Il n'y a plus de chefferies au-dessus du niveau de chef de village ou de petit groupe de villages. Les partis politiques s'organisent et recrutent dans la région; les saints figurent souvent parmi leurs cadres.

1960. Un petit soulèvement tribal des Aït Abdi du plateau de Koucer est déclenché par un assassinat politique dans la capitale de la province à Béni Mellal. L'assassin, un membre du parti de gauche, s'enfuit chez les Aït Abdi qui lui apportent de l'aide. Les rebelles échouent dans leur tentative de soulèvement. L'armée royale intervient et les chefs rebelles se cachent d'abord, puis se rendent après des pressions exercées sur leurs proches, chez lesquels des soldats sont mis en garnison. A la suite du soulèvement, l'administration redevient militaire, bien que maintenant, naturellement, les officiers soient marocains.

Début des années 60. Succès des saints dans les élections locales «nouvelle manière» qui sont organisées.

Fin des années 60. Le climat politique change et les partis politiques cessent d'opérer au grand jour dans la région. L'administration redevient civile.

CHAPITRE I
LE DECOR

La frontière statique[1]

Le pouvoir, la foi et la richesse sont des notions capitales pour étudier les sociétés humaines. Elles portent d'une part sur la manière dont une société contrôle ses membres, d'autre part sur celle par laquelle elle forme leurs pensées et par laquelle leurs pensées la perpétuent et enfin sur la manière par laquelle elle se maintient en vie et utilise ses ressources.

Cette étude traite surtout de pouvoir et de foi et secondairement de richesse. Elle s'occupe de la politique et de la religion de membres de tribus qui sont éleveurs et agriculteurs. Leur écologie est un facteur explicatif de la religion locale comme de la politique locale mais elle ne sera prise en considération que pour comprendre la vie politique et la foi religieuse.

Les Berbères du Haut Atlas central marocain sont ou étaient un peuple sans gouvernement. Jusqu'en 1933, aucun gouvernement effectif ou extérieur n'exerçait la moindre autorité sur la région. Les gens des tribus vivaient dans l'état de *siba*. Ce terme, utilisé tant localement que partout ailleurs au Maroc, peut être compris comme «dissidence institutionnalisée». Les écrivains marocains et français le traduisent parfois par «anarchie», ce qui est un peu inexact.

La *siba* a été une condition politique dont les gens étaient explicitement conscients: les membres des tribus locales emploient eux-mêmes ce concept.

Il y a peut-être une différence notable entre des «tribus sans dirigeants»[2] pour lesquelles il s'agit de la seule condition connue, et des tribus dont la structure interne est par ailleurs similaire, mais qui savent qu'il existe une alternative. De tels gens savent qu'il est possible, en fait obligatoire – ce qu'ils sentent avec une grande ambivalence – d'être incorporé dans un Etat plus centralisé et légitimé par leur propre religion. Mais historiquement, ils

1. Ce titre doit s'entendre par référence au phénomène de la «frontière» dans l'histoire des Etats-Unis d'Amérique où le terme désignait les territoires non encore soumis au contrôle étatique qui étaient progressivement investis par l'expansion pionnière lors de la «conquête de l'Ouest». Une zone frontière donc, et non pas une ligne de démarcation clairement établie, et, qui plus est, une zone mobile, sans cesse repoussée plus loin vers l'ouest par l'avancée du front pionnier et l'annexion politique des territoires précédemment colonisés. De façon analogue, c'est le Haut Atlas central lui-même, le pays *siba*, qui constitue ici, par rapport à l'Etat marocain, une zone frontière au statut indécis. A la différence cependant du cas américain, la «frontière» marocaine, elle, n'est pas géographiquement mobile mais statique. [N.d.E.]

2. L'expression «tribus sans dirigeants» reprend à la lettre un titre classique de l'anthropologie britannique des sociétés tribales africaines que l'auteur citera à plusieurs reprises dans la suite du texte. Il s'agit de: J. Middleton et J. Tait, *Tribes without Rulers*, Londres, 1958. [N.d.E.]

peuvent avoir délibérément rejeté cette option et s'y être violemment opposés. Les tribus du Haut Atlas central sont de cette sorte. Jusqu'à l'arrivée de l'Etat moderne, elles étaient dissidentes et cela délibérément.

Ainsi, si leur condition de vie traditionnelle pouvait être décrite comme une «anarchie», c'était une anarchie par opposition au gouvernement central marocain ou, pour lui donner son nom habituel jusqu'à nos jours, le *makhzen*. L'histoire du Maroc jusqu'aux années 30 s'écrit en grande partie en termes des relations entre la terre du *makhzen*, la norme, et la terre de la *siba*, le hors norme. Chaque terme constituait une menace pour l'autre.

On pense généralement que les sociétés tribales, avant leur intégration dans le monde moderne, sont des isolats se suffisant politiquement, économiquement et culturellement à eux-mêmes. Aujourd'hui encore perdure inconsciemment le sentiment qu'un tel tribalisme insulaire est le stade qui a généralement précédé l'émergence d'un gouvernement plus complexe.

Mais la *siba* ou le tribalisme dissident n'est pas de ce type. Les tribus des territoires de *siba* sont, en fait, politiquement indépendantes. Elles ne le sont pas culturellement. Elles sont dans ce cas insérées dans la civilisation de l'islam. Dans une large mesure, elles ont les mêmes concepts et symboles religieux que l'ensemble du monde musulman.

Ainsi leur tribalisme politiquement autonome n'est pas un tribalisme «pré-gouvernemental», mais un rejet stratégique et partiel d'un gouvernement particulier, rejet s'accompagnant d'une certaine acceptation d'une culture plus vaste et de son éthique. On devrait peut-être distinguer le tribalisme «primitif» du tribalisme «marginal»: le tribalisme «primitif» désignerait un groupe tribal formant une unité politique fermée, ne reconnaissant aucune obligation en dehors d'elle-même, une sorte de monade culturelle, dépourvue de passerelles conceptuelles ou symboliques pour communiquer avec le monde extérieur. Une tribu dont la langue est différente de celle des groupes avoisinants et qui n'a que des relations hostiles et accidentelles avec eux en serait un exemple.

Le tribalisme «marginal», pour sa part, désignerait le type de société tribale qui existe à la marge de sociétés non tribales. Les inconvénients de la soumission poussent à vouloir échapper à l'autorité politique tandis que l'équilibre des pouvoirs et la nature du terrain, montagneux ou désertique, rendent ce rejet possible. Un tel tribalisme est politiquement marginal. Il connaît ce qu'il rejette.

Pour certaines questions d'anthropologie sociale, la distinction entre le tribalisme «primitif» et sa variante «marginale» peut n'avoir que peu de signification: les mécanismes internes d'une société segmentaire unilinéaire, par exemple, peuvent ne pas être affectés par le fait que la société est ou n'est pas en dissidence à l'encontre d'une civilisation plus importante et plus centralisée politiquement. Dans d'autres domaines, cette distinction peut se révéler essentielle. Les tribus musulmanes sont, presque par définition,

marginales plutôt que primitives. Généralement, elles vivent sur les marges d'unités politiques plus grandes, ayant des capitales urbaines, avec lesquelles elles sont susceptibles d'entretenir des relations ambivalentes à la fois hostiles et symbiotiques. Elles peuvent constituer un danger pour la société centrale, mais elles peuvent aussi lui servir de bouclier. Les tribus musulmanes, même si elles ne sont pas situées géographiquement sur la frontière d'unités non tribales, sont toutefois «marginales», dans le sens où elles reconnaissent la communauté musulmane qui les englobe.

Un trait frappant de l'histoire des pays musulmans semble bien consister en ce qu'ils ont fréquemment, en fait le plus souvent, un halo de ce type de tribalisme marginal. Dans les régions montagneuses d'Europe, si on exclut les Balkans qui, de toute manière, étaient dans l'orbe d'une puissance musulmane, le phénomène est attesté mais il est beaucoup plus rare.

Avant la pénétration européenne aux XIXe et XXe siècles, le Maroc et l'Afrique du Nord en général étaient encore tribaux au dedans comme au dehors de la sphère étatique. La population rurale dans le territoire du *makhzen*, comme dans celui de la *siba*, demeurait groupée en tribus. Ce ne fut que la superposition d'une administration européenne qui entraîna l'atrophie des unités les plus grandes de l'organisation tribale. En Algérie, cette érosion des plus grandes unités a bien eu lieu (bien que les groupements de parenté au niveau du village aient maintenu, voire même accru, leur vitalité). Au Maroc, la conquête française ne se produisit qu'au cours de ce siècle et il est encore possible de dessiner une carte tribale couvrant l'ensemble du Maroc et d'identifier les groupements tribaux les plus importants.

Le Maroc avant le XXe siècle apparaît comme une parabole de la condition humaine en général. Le pays peut être vu comme composé de trois cercles concentriques : le cercle central est celui des tribus qui perçoivent les impôts, le cercle intermédiaire est celui des tribus imposées et le cercle extérieur est celui des tribus qui ne se laissent pas imposer. On trouve, en d'autres termes, les chiens de berger, les moutons et les loups.

Le cercle extérieur est, bien sûr, le territoire de la *siba*. Le cercle central de tribus privilégiées percevant les impôts et soutenant les dynasties était connu sous le nom de *guich*[1]. L'histoire du Maroc peut être écrite comme celle de la lutte des dynasties successives pour maintenir leur pouvoir et leur autorité. Les deux problèmes principaux qu'ils devaient affronter était le recrutement du *guich* et la défense ou l'expansion du territoire du gouvernement aux dépens du territoire de la *siba*. L'histoire de l'Amérique est parfois écrite en termes d'une frontière qui recule. L'histoire du Maroc peut être pensée en termes d'une frontière stable ou oscillante.

Aucune solution définitive ne fut jamais trouvée pour l'un ou l'autre de ces deux problèmes. Les dynasties marocaines successives se servirent de

1. On trouvera un exposé du fonctionnement intérieur du système *guich*, qui accordait des terres en échange de service militaire, dans l'ouvrage de William Schorger, *The Evolution of Political Forms in a North Moroccan Village*. (ouvrage inédit).

différents moyens pour recruter leur force militaire de soutien : leurs tribus d'origine, des mercenaires étrangers (c'est-à-dire chrétiens), des tribus arabes importées qui avaient été battues dans des expéditions à l'étranger, des armées d'esclaves noirs entraînés ou encore l'association de tribus privilégiées et d'une armée régulière. Cet échec à résoudre le problème platonicien de trouver des chiens de berger efficaces contre les loups mais gentils avec les moutons n'est pas le sujet de notre livre qui s'occupe plutôt des loups de la périphérie que des chiens de berger. Plus précisément, il étudie l'organisation politico-religieuse de certains loups.

L'existence de loups de l'autre côté du mur, d'un prolétariat extérieur permanent pour utiliser l'expression de Toynbee, a naturellement de sérieuses conséquences pour la société qui doit tenir ces fauves à distance. Au pire, ils constituent une menace permanente pour la dynastie en place : une réserve constante de nouveaux conquérants et de nouvelles dynasties en puissance. Au mieux, ce sont des agresseurs et des voleurs, un scandale moral et une insulte politique, des cas concrets de crimes impunis contre les bonnes mœurs ainsi que contre la sécurité publique, des exemples déplorables d'insoumission à l'autorité centrale.

En fait, les dynasties marocaines qui se sont succédées au pouvoir ont historiquement émergé de ce territoire extérieur, qui constitue donc en même temps une sorte de vivier politique. S'il y a un facteur qui tempère ce danger extérieur, ce sont ses propres divisions internes. L'organisation intérieure des tribus extérieures est ainsi faite qu'elles ne s'allient que difficilement. En réalité, les nouvelles dynasties n'émergent que grâce à une conjoncture assez rare de cristallisation de l'autorité par le charisme religieux qui leur permet de fondre le soutien tribal en une force unifiée.

Si la *siba* signifie pour la dynastie régnante un danger toujours présent et une source de maraudeurs ou de rivaux, de son côté l'autorité centrale à son tour, ou son représentant le plus proche[1] signifiait aussi pour les habitants de la *siba* un danger toujours présent et une source d'éventuelles agressions et oppressions.

La conséquence curieuse résultant de l'existence d'une frontière intérieure de ce type est que les habitants dans l'état de nature, de la *siba*, étaient confrontés à une sorte de choix hobbesien[2] entre accepter ou rejeter le contrat social : ils pouvaient se soumettre aux inconvénients du pouvoir et

1. Avec l'arrivée de l'indépendance marocaine en 1956, dans l'atmosphère d'alors de ferveur patriotique centrée sur la famille régnante, il était quelque peu embarrassant pour les habitants des territoires autrefois de *siba*, et pour tout intellectuel marocain enclin à réfléchir sur le passé de son pays, de se souvenir des traditions de dissidence. La réaction caractéristique à ce souvenir était de dire que la dissidence n'était pas dirigée contre le sultan en tant que tel, mais contre l'oppression de ses représentants locaux. Il y a bien là un élément de vérité : la vénération et une certaine mesure d'acceptation religieuse de la dynastie chérifienne au pouvoir peuvent, dans certains cas, avoir été combinées avec une résistance à l'encontre de ses représentants politiques.

2. Du philosophe anglais Hobbes (1588-1679) (NdT).

échapper aux inconvénients de l'anarchie ou vice versa. Visiblement tous ne choisirent pas la solution recommandée par Hobbes comme plus rationnelle. En réalité il s'agissait plus souvent d'une lutte que d'un choix et il faut insister sur le point que la ligne de séparation entre «l'état de nature» et le Léviathan[1] n'était ni stable, ni bien tracée, ni non plus dépourvue d'ambiguïtés. La vie urbaine au Maroc était, bien sûr, concentrée dans la zone des cercles intérieur et intermédiaire. Il n'y avait pas de ville en terre de *siba*.

Le savant et le saint

L'Etat musulman traditionnel en Afrique du nord était à la fois turbulent et, dans un certain sens, stable. La violence tribale le rendait turbulent, mais la turbulence n'affectait que le personnel et non la structure elle-même. Le mouvement qui se déroulait dans son sein fut examiné et schématisé par le sociologue arabe du XIVe siècle Ibn Khaldoun. Son schéma est resté valide dans l'ensemble, particulièrement pour le Maroc, jusqu'à l'intrusion du monde moderne sous la forme de l'invasion coloniale.

Son interprétation pourrait être résumée comme une théorie de la circulation des élites tribales. Dans ce modèle, il y a une sorte de mobilité sociale qui concerne des unités tribales entières plutôt que des individus, et qui, quelque violente qu'elle puisse être, ne transforme pas le modèle fondamental lui-même. Sa philosophie de l'histoire ne propose aucune garantie de permanence ou de stabilité à aucun groupe; un changement cyclique de fortune les attend tous. Cependant il n'offre aucun espoir non plus d'une transformation radicale ni de progrès fondamental. La forme sociale de base reste inchangée.

Il part du constat de l'existence d'une antithèse tragique entre la civilisation et la cohésion sociale. Seules les cités ont la civilisation, la cohésion sociale n'appartient qu'aux seules tribus. Ainsi seules les tribus peuvent fournir la base pour l'ordre politique dont les cités et la civilisation ont besoin mais qu'elles n'engendrent pas. Mais au moment où les tribus la fournissent, elles se détruisent elles-mêmes.

C'est la force motrice pour la circulation tribale des élites: de temps en temps, toutes les trois générations dans la version simplifiée d'Ibn Khaldoun, un nouvel ensemble de loups, lance une nouvelle dynastie formée de ses propres rangs, remplaçant les chiens de berger épuisés, et règne à son tour jusqu'au moment où il doit être remplacé.

Un modèle de ce type est resté valable pour le Maroc jusque dans ce siècle, même s'il ne se présentait pas sous une forme aussi nette et aussi régulière. Une modification mineure s'est produite: les dynasties médiévales qui inspirèrent l'analyse d'Ibn Khaldoun étaient fondées sur des mouvements religieux, tandis que les dernières dynasties proviennent des rangs des *chorfa*, des hommes de religion tenus pour des descendants du

1. L'Etat d'après le titre du livre de Hobbes (NdT).

Prophète. Ce changement n'affecte pas réellement le principe du mouvement circulaire. Dans tous les cas, c'est le prestige religieux, extérieur à la structure tribale en tant que telle qui permet à un ensemble de loups de coopérer suffisamment pour faire tourner la roue politique.

La dernière fois que les loups arrivèrent dangereusement sous les remparts de la cité, pour la menacer comme autrefois, c'était en 1912. A ce moment-là, cependant, ils ne firent pas tourner la roue comme dans le passé. La dynastie menacée à l'intérieur des remparts appela l'étranger au secours et fournit le prétexte à une intervention étrangère et à l'établissement d'un «protectorat» colonial.

Ce type de société, avec une monarchie reposant sur les villes qui sont des centres de commerce et de savoir religieux, défendue par des tribus jouissant de privilèges mais confrontée à des tribus périphériques dissidentes, ne ressemble ni au féodalisme ni à cette autre version stéréotypée, récemment à la mode, d'Etat préindustriel, «la société orientale» avec sa bureaucratie contrôlant la création et l'entretien d'un système d'irrigation. L'Etat musulman caractéristique, avec sa monarchie résidant en ville, ses cercles concentriques de tribus privilégiées, autonomes et dissidentes, son administration s'appuyant soit sur une cour et une armée péripatéticiennes, soit sur la reconnaissance de détenteurs locaux de pouvoir, plutôt que sur des bureaucrates nommés, constitue un type distinct et spécifique à lui seul.

Quel type de vie religieuse s'épanouit dans de pareilles conditions? La société croit au Livre saint – apanage des citadins lettrés, et cette foi légitime d'un souverain résidant dans la ville; cependant, cette croyance est également partagée par les membres des tribus dont certains défient le souverain et menacent les villes. La manière dont cette religion est vécue et enracinée dans la vie des différents segments de la société ne peut que varier. On peut utiliser ici un résumé[1] de la description que donne Max Weber de la religion urbaine:

«Cette religiosité de la strate bourgeoise semble prendre naissance dans la vie urbaine. En ville l'expérience religieuse de l'individu tend à perdre le caractère d'une transe ou d'un rêve extatiques et à prendre les formes moins accentuées d'un mysticisme contemplatif ou d'une piété quotidienne plus tranquille. Pour l'artisan, un travail régulier pour des clients peut inciter à la formation de concepts comme ceux de «devoir» et de «récompense» comme moyens fondamentaux d'appréhender l'existence.»

La ville fournit les conditions d'une forme de religion qui est modérée dans son style, savante, éduquée, scolastique et portée par une classe qui peut diviser ses énergies et ses acteurs entre le savoir sacré et le commerce.

En termes généraux, une telle religion urbaine tendra à manifester les caractéristiques d'un syndrome qu'on pourrait, arbitrairement, appeler le type *p*. Les traits de ce syndrome sont les suivants:

1. R. Bendix, *Max Weber, an intellectual portrait*, 1960, p.114.

L'accent est mis sur les Ecritures et donc sur l'instruction.
Le puritanisme, l'absence d'icônes ou de sculptures.
Un monothéisme strict.
L'égalitarisme entre les croyants ; la minimisation de la hiérarchie.
L'absence d'intermédiaires, l'abstention d'excès dans le culte.
Par conséquent, une tendance à la modération et à la sobriété.
Un accent mis plus sur l'observation des règles que sur les émotions.

Ces traits ont une affinité avec la vie urbaine et entre eux. Les villes rendent l'instruction possible et la valorisent. L'instruction permet d'avoir un accès direct à la révélation et donc facilite l'absence d'intermédiaires, dans ce monde comme dans l'autre, que ce soient des prêtres ou des esprits, et donc l'absence de hiérarchie ou de culte de la personnalité. Cela conduit à insister sur les règles et leur élaboration et à s'abstenir de tout excès rituel, et permet donc un puritanisme général.

Ceci contraste nettement avec la vie religieuse de la tribu. L'analphabétisme rend souhaitable ou nécessaire l'utilisation des aides audiovisuelles de la religion comme d'avoir une expérience plus extatique du rituel. N'ayant pas accès au Livre, les membres des tribus ont besoin d'une religion plus personnalisée. Ils ont aussi besoin d'acteurs religieux spécialisés et vénérés, non seulement pour servir d'intermédiaires entre les croyants et Dieu, mais aussi pour aider comme médiateurs politique dans les conflits tant à l'intérieur des tribus qu'entre elles. Tout ceci tend à produire une vie religieuse avec des caractéristiques tirées d'un autre syndrome que l'on peut, afin de le distinguer du précédent, appeler *c*. Il contient les traits suivant :

La personnalisation de la religion, la tendance à l'anthropolâtrie.
La permissivité rituelle et l'absence de puritanisme.
La prolifération du sacré sous des représentations matérielles.
Un pluralisme religieux ici bas comme au-delà et des incarnations locales du sacré.
La présence de hiérarchie et de médiation.

Ces différents traits, ici encore, ont une évidente affinité interne les uns avec les autres.

Ainsi la ville constitue une société qui a besoin du savant et l'engendre, tandis que la tribu a besoin du saint et l'engendre. Mais le tableau n'est pas complet. Ce n'est pas aussi simple que ça. Les villes ont non seulement leurs savants *oulémas* mais également leurs mystiques *soufis*. Dans les villes, le mysticisme est une variante de l'islam formel. En tribu c'est ce qui en tient lieu. La religion modérée, lettrée et rationnelle peut satisfaire une bourgeoisie bien installée, elle peut en fait correspondre admirablement à ses goûts ; cependant les classes inférieures peuvent avoir un plus grand besoin d'émotions et se tourner vers la religion non comme une forme de savoir et de contemplation mais comme un moyen d'apaiser la souffrance ou d'échapper à la vie ordinaire. Ils ont besoin d'une religion non pour justifier

un style de vie, mais pour s'en échapper. Ce besoin est satisfait par les confréries religieuses plus incandescentes avec leurs techniques mystiques parfois assez violentes.

Les hommes saints des tribus et des villes, les lignages saints dans la tribu et les chefs des ordres religieux en ville peuvent se servir et se servent effectivement souvent de la même terminologie ; ils peuvent appartenir au même «ordre», au même système de loges, cependant la réalité sociale respective qu'ils représentent est bien distincte. Une *zaouïa* (loge) dans une tribu, est un groupe de parenté comme tous les segments tribaux qui l'entourent, recruté par la naissance et seulement quelque peu différencié par son rôle des autres agglomérations tribales. Une *zaouïa* urbaine de son côté peut bien avoir un noyau défini par la parenté, mais elle sera fondamentalement un club religieux, recruté sur l'enthousiasme ou l'intérêt religieux et défini non par la filiation mais par des pratiques religieuses spécifiques.

La vie religieuse dans les tribus ne se résumera pas non plus à leurs lignages saints non-rigoristes, socialement acclimatés, illettrés et orientés vers l'arbitrage. Le fait même que ces lignages saints à l'intérieur des tribus – ou parmi celles-ci – sont si nombreux les dévalorise quelque peu et les rend inaptes à des tâches réellement exceptionnelles. Ils ont du charisme, certes, mais assez routinisé. Ils officient aux festivals et aux pèlerinages annuels, d'autres lignages font de même dans les vallées adjacentes et tous sont un peu prosaïques.

Cela peut ne pas avoir d'importance dans des conditions habituelles, mais cela rend le saint tribal moyen peu apte à remplir des tâches réellement exceptionnelles. Les occasions pour des actes remarquables ne se produisent que très rarement ou sont parfois créées. Après tout les tribus de loups s'unissent de temps en temps en une unité plus grande : un leadership pour de telles cristallisations politiques exceptionnelles ne peut pas être fourni par les saints habituels. Ils se neutralisent les uns les autres dans leurs jalousies paroissiales de la même manière que tribus et clans, leurs clients, se neutralisent normalement les uns les autres. Le leader exceptionnel, à grande échelle, a besoin d'un signe distinctif spécial. Ce qui peut s'obtenir de différentes manières – le succès par lui-même peut faire boule de neige quel qu'ait été son point de départ – cependant une manière assurée consiste dans le retour aux sources, la prédication pour une religion plus pure. Cette religion pure a peu de place dans la vie quotidienne de la tribu, mais elle sert de légitimation pour le leader rare et exceptionnel, quand la vie de tous les jours est transcendée et les tribus réunies pour former un mouvement plus important et plus efficace. Le puritanisme et le rassemblement unitaire peuvent contribuer à identifier et à confirmer un leader exceptionnel de ce type, car après tout, les membres des tribus, même s'ils sont dissidents, font partie d'une société plus englobante qui accepte une foi révélée et enregistrée par l'écrit, une société dans laquelle les clercs urbains ont donné le ton et

imposé l'idée, même si sa réception n'est pas dépourvue d'ambiguïté, que le Livre saint fixe la norme et qu'une véritable adhésion à son enseignement et à ses préceptes tels qu'ils sont élaborés par les citadins éduqués constitue l'idéal réellement contraignant. Les normes ultimes de la société englobante légitiment le moniste et le puritain et procurent ainsi un levier idéologique pour l'occasion vraiment exceptionnelle. Les valeurs suprêmes, ordinairement transgressées mais connues et reconnues tacitement, fournissent une excellente légitimation à la révolution politique, une justification pour une nouvelle vague de loups pénétrant dans la cité. Dans leur vie quotidienne, les hommes de tribu se servent d'une religion anthropolâtre à l'orthodoxie douteuse; mais quand ils arrivent dans la ville en nouveaux conquérants, c'est sous la bannière d'un mouvement unitaire puritain.

Aussi, au cours du temps, l'image se complique. Les villes et les tribus ont également à la fois des savants et des saints. En temps normal et stable, les tribus n'ont que les saints, tandis que dans les villes, où les deux espèces coexistent, ce sont les savants qui prédominent. La polarité religieuse est ainsi une partie essentielle de la dynamique de la société et de la circulation collective des élites. Le prédicateur puritain et unitaire, qui fait normalement partie de la couche dominante urbaine, fournit en certaines occasions au leadership cette légitimation assez particulière qui, en des occasions très favorables, unit les tribus et fait tourner la roue de la politique. Il y aura ainsi une certaine tendance dans la société globale à osciller entre les deux pôles. Souvent, la tension entre les deux pôles peut rester latente et les deux formes peuvent s'interpénétrer et s'accepter réciproquement sans trop de frictions. C'est en gros ce qui s'est passé au Maroc dans la période précédant l'impact de la modernité. Au XX[e] siècle, cependant, la tension est réapparue.

À l'intérieur de cette société plus importante, il y a aussi d'autres changements cycliques plus petits et moins dramatiques. Ces grands tours de la roue peuvent être lancés, de manière caractéristique, par un citadin pieux et savant qui est révolté par la décadence morale et religieuse de la dynastie et qui va en fonder une nouvelle en prêchant un retour aux sources. Mais le plus souvent l'homme de piété fera une carrière moins impressionnante. Il peut se rendre dans les tribus comme un missionnaire leur apportant un islam plus pur, être écouté et finir, non comme un nouveau souverain, mais plus simplement – de son vivant ou dans sa descendance – comme un saint et un lignage de plus, jouant le rôle d' un arbitre entre les tribus et un intermédiaire entre l'homme et le divin, situé humblement dans les interstices de la structure tribale. Imperceptiblement, le missionnaire d'une foi plus pure finit comme un pilier de l'impur.

On trouve également un autre type de développement: un saint particulièrement doué ou particulièrement chanceux, originaire des tribus, peut acquérir une réputation qui dépasse les limites de l'aire habituelle d'arbitrage de son lignage, et son charisme va lui permettre de devenir le leader d'un ordre religieux authentique, avec des loges citadines, recrutant

par conversion et non par naissance. L'histoire des divers ordres religieux doit contenir d'innombrables développements des deux sortes, dans un sens et dans l'autre.

Ce modèle inspire diverses réflexions. La première: bizarrement, on a rarement remarqué comment l'islam maghrébin donne une image inversée, en miroir, de l'Europe occidentale. En Europe, on est habitué à une situation où la vie religieuse de syndrome *c* – organisée, hiérarchique, riche en rituels, ouverte à la médiation – constitue la tradition centrale, continue dans le temps et dans l'espace et majoritaire, tandis que les mouvements religieux manifestant des traits de syndrome *p* sont minoritaires, fragmentés et discontinus. En Afrique du Nord c'est la tradition centrale qui a les traits «protestants», et les cultes fragmentés des primitifs et des tribus qui manifestent les traits «catholiques». Le contraste est frappant. Le modèle général de la société nord-africaine nous aide dans une certaine mesure à comprendre pourquoi les deux traditions religieuses peuvent être aussi dramatiquement opposées.

Les villes musulmanes étaient généralement proches du centre politique de l'Etat, étroitement identifiées à lui et dépendant de sa protection. Elles n'avaient pas poussé de manière indépendante dans un ordre féodal centré sur les campagnes, avec les possibilités et les motivations de développer une idéologie indépendante. En Islam, ce sont les villes et la religion de type «protestant» qui sont conservatrices et politiquement conformistes.

Une sociologie de la religion, inspirée avant tout par le christianisme, a amené une typologie d'église, de dénomination et de secte: c'est l'église, identifiée à la société globale, qui fait les plus grandes concessions aux demandes de la société, tandis que la secte marginale, dont les membres sont des gens qui se déterminent par opposition à ce monde et à la société, est la plus stricte et celle qui fait le moins de concessions dans ses exigences de conformité aux écritures. Tout cela est inversé dans l'islam. C'est le culte des saints, fragmenté, pratiqué par les tribus qui est le plus mêlé à l'ordre social, qui a donné le plus de gages à la société et lui fait le plus de concessions, c'est ce culte qui se rapproche le plus d'un phénomène simplement «social»; par contre c'est la tradition centrale, unitaire et unie, qui est la plus sévère et la plus exigeante.

L'autre réflexion concerne la célèbre typologie de Max Weber des trois types d'autorité: traditionnelle, bureaucratique et charismatique. Cette typologie, sous sa forme actuelle vulgarisée, est malheureuse dans la mesure où un de ses éléments, l'autorité «traditionnelle», est une pseudo catégorie. Rien n'est expliqué sur la manière dont une société conduit ses affaires en l'appelant «traditionnelle»: même les gens des tribus ne sont pas dans l'étau d'une puissante force sociale appelée «tradition». De plus, le type d'opposition qui existe entre ces notions réellement éclairantes de «charisme» et de «bureaucratie» existe également au sein de la société tribale qui est traditionnelle. Bien sûr, les tribus en général n'ont pas de bureaucratie:

l'opposition surgit entre le charisme et la parenté. La parenté est à la tribu ce que la bureaucratie est à une organisation moderne – l'ensemble des termes et des techniques qui sert à attribuer aux gens leurs positions sociales. Le fonctionnement propre de ce principe est aussi opposé au charisme dans le contexte tribal que l'ordre bureaucratique l'est dans le monde moderne. Cependant, bien sûr, le charisme et sa reconnaissance sont connus dans les sociétés tribales. (Ainsi on aurait besoin en réalité d'une division au moins quadripartite avec l'autorité «traditionnelle» se subdivisant en deux sortes: «de parenté» et «charismatique».)

Les «saints» de l'Atlas sont, je crois, des leaders charismatiques: ils sont identifiés et légitimés par la possession de la *baraka*, un concept dont ils se servent, qui est ce qui se rapproche le plus du concept sociologique de «charisme». Mais le leur est un charisme fortement routinisé par la parenté et contribuant à la stabilité plutôt qu'agissant comme une force de destruction. Dans la tribu, comme à peu près partout, le charisme se routinise, mais, dans la tribu, il est routinisé par la parenté.

Ainsi, du point de vue de la typologie de l'autorité, l'étude des saints est une étude d'un charisme routinisé tribalement. Du point de vue du modèle d'une société plus large, c'est l'étude de comment les demandes tribales poussent une religion essentiellement «protestante» – scripturaire, lettrée, égalitaire, dépourvue en théorie de clergé – vers l'autre extrémité du spectre de la vie religieuse.

Arabes et Berbères

Le Maroc traditionnel était de façon prépondérante un pays musulman, avec une minorité juive petite mais importante et sans minorité chrétienne significative. Tous les musulmans sont sunnites de rite malékite. Le simple fait qu'il n'y a pas d'opposition à la foi sunnite fait de sa profession quelque chose dont le Marocain moyen se rend à peine compte. L'hérésie chiite lui vient difficilement à l'esprit. Depuis la pénétration européenne au début de ce siècle, il y a également une minorité chrétienne, d'origine européenne (en majorité française et espagnole).

Le Maroc n'a que deux langues indigènes: l'arabe et le berbère. Les dialectes berbères varient de tribu à tribu et même de village à village. Quoique diversifiés ils se rangent en trois groupes régionaux principaux: *tarifit* dans le Rif au nord, *tamazight* dans le centre et *tashelhait* dans le sud. Les dialectes à l'intérieur de chacun de ces trois groupes sont mutuellement compréhensibles sans trop de difficultés. Le passage d'un groupe à un autre prend à un berbérophone quelque temps mais ce n'est pas un obstacle majeur. Avec quelques rares exceptions où l'écriture arabe est utilisée, le berbère n'est pas une langue écrite. Aucun dialecte berbère n'est prédominant.

Le Maroc traditionnel avait également une minorité ethnique noire. Bon nombre de ces Noirs vivaient comme esclaves domestiques dans des communautés non noires. Certains constituaient des communautés entières

de cultivateurs d'oasis dans le sud marocain, dans une relation de dépendance collective plutôt qu'individuelle envers des tribus arabes ou berbères. Ils parlaient berbère ou arabe.

Ainsi la différence linguistique chevauche à la fois les frontières religieuses et ethniques: il y a (ou il y avait jusqu'au récent exode) des communautés juives berbérophones et il y a des communautés noires berbérophones (*haratin*).

Mais concrètement, un «Berbère» est celui dont la langue maternelle est le berbère, et qui est à la fois musulman et blanc. Les minorités noires et juives berbérophones sont sociologiquement différentes.

Il est difficile de savoir avec précision la proportion de Berbères au Maroc, mais on peut avancer qu'ils constituent un peu moins de la moitié de la population. La distribution des Berbères au Maroc, comme d'ailleurs dans l'ensemble de l'Afrique du Nord, obéit à un certain modèle. Ce modèle ressemble à celui des territoires celtophones en Grande-Bretagne: un ensemble de poches discontinues, certaines grandes, d'autres petites, généralement dans les parties montagneuses du pays. (Il y a une différence majeure: les Berbères se trouvent parfois non seulement dans les montagnes mais aussi dans le désert). C'est la même raison qui explique cette discontinuité et cette occupation de terres difficiles: les Berbères sont les «survivants» des premiers habitants de l'Afrique du Nord, remplacés dans les riches plaines et les villes par les nouveaux arrivants et survivant dans les régions moins accessibles.

Cette «survivance» doit être interprétée dans un sens linguistique et culturel. D'un point de vue génétique, il est probable qu'un bon nombre des régions arabophones de l'Afrique du Nord renferme aussi des populations composées en grande partie de Berbères arabisés. De même, il est peu probable que les régions berbérophones soient de «pur» lignage.

Le Maroc a une personnalité très affirmée, historiquement et géographiquement. C'est le seul pays de la Méditerranée musulmane qui n'ait jamais fait partie, directement ou indirectement, de l'empire Ottoman. Géographiquement, il comprend le «Maroc intérieur», la plaine atlantique ouverte du côté de l'océan mais séparée de la Méditerranée par la chaîne du Rif d'une part, et du Sahara de l'autre par les différentes chaînes de l'Atlas. Le «Maroc extérieur» englobe principalement les vallées, plateaux et oasis entre ces différentes chaînes et entre elles et le Sahara. Pour schématiser, les tribus berbères occupent les hauteurs et le Maroc extérieur, mais on rencontre des exceptions: l'aile occidentale du massif du Rif, la région de Ghomara et de Jebala, est arabophone, tandis que les oasis et la région semi-désertique sur le bord du Sahara sont habitées par une mosaïque de tribus arabophones et berbérophones.

Malgré de nombreuses complications mineures et autres exceptions, on peut parler de corrélation entre les terres hautes, la langue berbère et la dissidence politique (dans le cadre traditionnel). La situation n'est pas sans rappeler celle de l'Ecosse d'avant 1745 et justifie l'idée d'Arnold Toynbee d'une ligne de

«hautes terres» au Maroc. Les hautes terres fournissent les nouvelles dynasties mais les terres basses ont les villes et la civilisation sophistiquée et lettrée, liée par la langue à une civilisation beaucoup plus vaste, en fait à une civilisation «universelle». Ceux qui veulent filer la métaphore peuvent signaler que Fès est l'Edinburgh du Maroc, une ville de juristes et de théologiens, tandis que Marrakech est son Glasgow – une ville plus grossière sur le bord des hautes terres et peuplée de montagnards détribalisés.

Qu'est-ce qu'un Berbère ?

De l'extérieur, on ne peut définir un Berbère que par sa langue. Et même là on doit exclure les Juifs, les Noirs et les Ibadites berbérophones (les Ibadites se trouvent en Algérie et en Tunisie) que les autres Berbères ne classeraient pas avec eux-mêmes, non parce qu'ils ne sont pas Berbères, mais parce qu'ils sont respectivement : non musulmans, non blancs et non orthodoxes. Toutefois, cette exclusion faite, il n'en reste pas moins l'écrasante majorité des berbérophones. Comment se voient-ils eux-mêmes ?

Ils sont, sans exceptions majeures, ou des hommes de tribus ou des gens qui n'ont été que récemment détribalisés. La langue berbère survit dans les régions rurales; où les anciens groupements fondés sur la parenté se sont maintenus. Naturellement, un ouvrier kabyle en France, un travailleur saisonnier au Maroc, un membre de tribu habitant une ville ou un intellectuel moderne formé dans ce qu'on appelait le Collège Berbère d'Azrou du temps des Français, ont aussi gardé leur langue berbère : mais, à moins qu'ils n'aient gardé leur nid dans le village, il est peu probable qu'ils transmettent leur langue aux générations suivantes, phénomène évidemment lié à l'absence de berbère écrit ou d'un dialecte prépondérant.

Donc, fondamentalement, le berbérophone est un homme de tribu. Ceci fournit l'élément déterminant de la vision qu'il a de lui-même et les concepts dont il dispose pour s'identifier à des groupes plus vastes. Il est, bien sûr, membre d'une série d'unités de parenté emboîtées les unes dans les autres, qui constituent sa tribu (ou ce qu'il en reste dans le monde moderne) et d'unités territoriales qui peuvent parfois recouper celles définies par la parenté. Mais, au-delà de cela, qu'en est-il ? Il est résolument musulman, et d'une manière qui compte pour sa vie – qu'il soit ou non spécialement pieux ou encore bien informé sur les questions de religion. Mais y a-t-il des catégories intermédiaires, des concepts donnant une identité et suscitant une loyauté entre l'appartenance à la tribu et l'idée générale de l'islam ?

Il est difficile de savoir dans quelle mesure les Etats nord-africains modernes ont réussi à concrétiser la notion d'un Etat territorial capable d'obtenir une loyauté absolue et une intime identification de ses citoyens. Il s'agit là d'une question complexe. Ces Etats n'ont pas répudié l'islam ; ils manifestent, malgré leurs querelles réciproques, une certaine adhésion envers soit le panarabisme soit le panmaghrébisme, et donc ne prétendent pas tout à fait être la référence ultime ; et «l'indigène» pour lequel la lutte

anti-coloniale a été menée était, en tout état de cause, le musulman. De même qu'il est encore malaisé de voir quelles doivent être les loyautés modernes, il est également difficile de deviner dans quelle mesure elles ont remplacé les anciennes.

Au sein de la société traditionnelle, on peut dire que les notions intermédiaires entre tribalisme et islam étaient vagues et d'une prégnance sociale discutable. Les hommes de tribu, par exemple, peuvent, dans une certaine mesure, avoir perçu la légitimité de l'Etat marocain : mais c'est parce qu'il représentait, à l'intérieur de leur horizon social, l'Etat musulman par excellence, et non par sentiment d'appartenance territoriale. Est-ce que les hommes des tribus se pensaient consciemment «Berbères» ? Certainement pas dans le sens d'un panberbérisme quelconque, comprenant la conscience d'une affinité culturelle et linguistique avec des îlots dispersés depuis l'Egypte moderne jusqu'à l'Atlantique et incluant éventuellement les seuls cousins indiscutables des Berbères, les Touaregs. Là où la notion d'identité berbère existait, elle correspondait, en gros, avec le bloc linguistique régional. Les historiens ont mis à jour des signes d'une conscience berbère, une hérésie médiévale avec un Coran en berbère, ou un mouvement religieux du XVII[e] siècle, opposé à tous ceux «qui ne parlaient pas berbère». Mais, dans l'ensemble, ce qui est frappant au sujet de ces signes, ce n'est pas qu'ils se soient produits, mais qu'il y en ait eu si peu.

Sans aucun doute, les régions varient dans leur degré de conscience d'elles-mêmes. (Le Rif, par exemple, a actuellement un sens bien développé de lui-même, non seulement à cause du souvenir de la République d'AbdelKrim, mais aussi parce qu'il était en majorité gouverné par l'Espagne. L'Indépendance a signifié l'unification, dans laquelle le Sud du Maroc était le partenaire dominant, engendrant un ressentiment un peu comparable à celui de l'Italie du Sud vis-à-vis du Nord après l'unification du pays). Parmi les différentes régions, c'est le Maroc central qui utilise le terme *Berraber* pour décrire ses habitants.

On peut résumer cette situation en disant qu'il n'y a pas une conscience d'une berbérité universelle, alors qu'il y a maintenant, que cela ait une réelle portée politique ou non, une conscience d'appartenir à une plus large nation arabe ; il y a bien un sentiment nébuleux de faire partie d'une région, mais son importance est douteuse. Il n'y a pas d'institutions, ni de forme reconnue de leadership, pour renforcer cette connaissance intuitive. Un tel leadership qui surgit parfois – sous une forme religieuse dans le contexte traditionnel ou politique dans le contexte moderne – peut peut-être exploiter ce sentiment latent de temps en temps, mais il ne le prend pas suffisamment au sérieux pour délimiter sa propre ambition sur un plan régional ou ethnique. En d'autres termes, de pareilles loyautés, ponctuellement cristallisées à un niveau intermédiaire entre le plafond tribal d'une part et l'idéal universaliste de l'islam de l'autre, étaient éphémères et ne se traduisaient pas forcément en termes ethniques ou territoriaux.

Ibn Khaldoun a divisé les Berbères en trois grandes subdivisions ethniques: les Zenètes, les Masmuda et les Sanhajja. Les universitaires ont parfois repris cette classification, ainsi que l'hypothèse d'une corrélation avec des modes de vie différents, le nomadisme et la sédentarisation; par conséquent, certaines études tribales pensent qu'il est de leur devoir de commencer par se demander laquelle de ces trois étiquettes il faut coller à la tribu en question. Il y a même des tentatives d'interprétation de l'histoire du Maghreb dans son ensemble par ce biais, en considérant les conflits dynastiques et religieux comme une série de matches revanche dans une lutte perpétuelle entre ces groupements supposés, un peu de la même manière qu'on peut voir des périodes de l'histoire européenne comme, par exemple, une succession de conflits franco-allemands[1]. On peut se demander quelles sanctions et quelles motivations auraient pu donner une réalité sociale à ces classifications très générales dans l'esprit des hommes de tribu au Moyen Âge, quels motifs auraient pu rendre ce type de «solidarité» abstraite plus puissante et plus pressante que les désirs – plus normaux, concrets et observables – pour le pouvoir ou le butin, ou les loyautés découlant de la proche parenté ou de l'identité confessionnelle. Quoi qu'il en soit, il est très clair que cette classification ne correspond plus à rien du tout actuellement. Les hommes de tribu ne connaissent rien de ces catégories et il n'y a rien, non plus, dans leur organisation tribale pour manifester leur existence ou pour impliquer une loyauté envers elles. Distribuer les tribus berbères dans ces trois classes est au mieux un exercice innocent mais inutile. L'utilisation de cette trichotomie par les universitaires français semble être un cas où la prétendue prédilection des Arabes pour les généalogies a contaminé l'esprit cartésien des observateurs.

L'histoire récente du Maroc

Sur le plan politique, le Maroc, jusqu'au XX[e] siècle, a été remarquablement peu affecté par le monde extérieur et son développement, beaucoup moins en tout cas que le Moyen-Orient. Cette insularité, qui pourrait être comparée avec ce qui a persisté au Yémen jusqu'à de récentes années, est d'autant plus significative si l'on considère la proximité du Maroc par rapport à l'Europe et le fait que, sur sa frontière orientale, il y avait une Algérie contrôlée par les Français. Et, surtout, cette société insulaire n'était pas seulement une société tribale, elle possédait également de grandes cités florissantes et une civilisation urbaine. Les raisons de ce manque d'intérêt pour les influences extérieures mériteraient sans doute une étude: il serait intéressant de savoir pourquoi le Maroc a été aussi dépourvu de «jeunes Turcs» et autres manifestations d'ébullition sociale. De telles influences sont venues du monde musulman et notamment du mouvement puritain de «Réforme» venu d'Egypte et du reste de l'Afrique du Nord[2]. Les facteurs politiques et militaires qui ont contribué

1. Cf. G.H. Bousquet, *Les Berbères*, PUF, 1957, pages 55 et 56. Voir aussi C.S. Coon, *Caravan*, Revised Edition, New York, 1965, p. 42.

2. Cf. Jamil Abun-Nasr, *The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World*, OUP, 1965, p. 3.

à préserver l'isolement sont plus faciles à repérer. Les grandes puissances se neutralisaient mutuellement et, effectivement, ce ne fut qu'après quelques marchandages entre elles au début du siècle que la voie fut ouverte à la pénétration militaire occidentale.

Cette pénétration commença sérieusement dans les dix premières années de ce siècle. Les débarquements français conséquents débutèrent en 1907. Le gouvernement marocain était pris entre l'ennemi extérieur et ses propres sujets dissidents. Un certain cercle apparut: le gouvernement ne pouvait traiter la dissidence qu'avec l'aide de l'étranger, mais l'acceptation de cette aide ne fit qu'exacerber la xénophobie de ses propres sujets et accroître le nombre de ses ennemis internes. Un sultan pouvait être déposé pour n'avoir pas été assez ferme avec l'étranger, mais son successeur, porté sur le trône par une vague de xénophobie, pouvait très vite être forcé de suivre la même politique. Ce processus culmina dans l'instauration du protectorat français en 1912. Avec les tribus berbères sous les murailles de Fès, le Sultan, qui avait supplanté son prédécesseur au nom de l'hostilité à la pénétration étrangère, fut forcé de solliciter l'aide étrangère et de s'entendre avec les Français.

L'occupation française de la plus grande partie de ce qui constituait le territoire traditionnellement contrôlé par le gouvernement fut achevée au début de la Première Guerre mondiale. Une nouvelle vague de prétendants xénophobes fut mise en déroute. Les régions de dissidence traditionnelle, toutefois, ne furent conquises que lentement et péniblement après la guerre mondiale, au cours d'une série de campagnes qui ne s'acheva qu'en 1933 et 1934.

Ce n'est que dans le Rif que ces campagnes eurent à affronter un ennemi unifié. Dans les autres régions, y compris dans celle qui nous intéresse, elles ne trouvèrent en face que de petites unités tribales, presque une par une. Cette «pacification» était autant une affaire politique que militaire. C'était l'ambition de ceux qui y étaient engagés de l'accomplir le plus possible par des moyens politiques et l'on pensait que la reconnaissance et l'exploration ethnographiques étaient les meilleurs préliminaires à une pacification réussie[1]. Ceci eut pour conséquence une orientation et une curiosité sociologiques dès le début, une tradition qui se maintint dans l'administration – qui resta en majorité militaire – même après la fin de la pacification.

En dehors de la pacification et de sa conclusion, l'événement politique le plus significatif de cette époque a été la promulgation en 1930 du célèbre *Dahir Berbère* (le décret berbère). Ce décret devait régler le statut légal des territoires pacifiés des tribus berbères. En substance il offrait à ces régions la possibilité de rester séparées du système juridique marocain musulman et de continuer à être gouvernées par le droit coutumier tribal sous la supervision de la nouvelle administration française. La promulgation de ce décret fut le déclencheur d'un nationalisme marocain moderne, en ce qu'il

1. Cf. V. Monteil, *Les Officiers*, 1958, p. 130.

offensait la sensibilité musulmane traditionnelle en paraissant cautionner des pratiques hétérodoxes non musulmanes, voire même les encourager. De plus, à l'époque on put craindre qu'il s'agissait là d'une première manœuvre pour essayer de convertir les Berbères à une autre religion que l'islam. Il offensait également le sentiment nationaliste naissant qui y voyait une stratégie de diviser pour régner, une tentative d'aliéner les Berbères du reste du Maroc. Ces deux aspects étaient ainsi faits pour susciter l'opposition à la fois de la première et de la seconde génération de nationalistes marocains: à la fois de ceux qui étaient avant tout des réformistes musulmans devenus par la suite nationalistes, et de ceux qui étaient d'authentiquess nationalistes modernes et des modernistes partisans de la laïcité. La situation traditionnelle avait le mérite de laisser planer une certaine ambiguïté. Les tribus suivaient leurs propres coutumes tout en honorant et vénérant des lignages saints qui, selon leur croyance, descendaient du Prophète. Ainsi l'inadéquation entre la coutume et la foi n'était qu'à moitié exprimée et très décemment voilée. Quand les Français endossèrent officiellement et formellement la coutume tribale, affichant par là son idiosyncrasie, ils changèrent, pour ainsi dire, un simple péché en hérésie.

Quelques aspects de ce décret furent par la suite abrogés, mais de nombreuses tribus berbères conservèrent leur droit coutumier jusqu'à la fin du Protectorat en 1956. D'autres tribus ne le maintinrent pas, notamment celles du Rif où il avait été abrogé par AbdelKrim et les tribus des régions dominées par les grands chefs comme le Glaoui, à qui le droit coutumier tribal ne convenait pas: ce n'était pas tellement une question de contenu, mais le fonctionnement de ce droit nécessitait des assemblées tribales indépendantes. Le *contenu* souvent survécut dans ces régions mais sous une autre forme.

Du point de vue du sociologue, la conséquence du *Dahir berbère* était de placer la coutume tribale dans une sorte de glacière, entre le moment de la «pacification» des tribus et 1956. Cette glacière ne conserva évidemment pas cette coutume exactement dans sa forme d'origine. Par exemple, les éléments incompatibles avec une administration moderne ou ceux qui heurtaient ses convictions les plus fondamentales, comme la vengeance sanglante ou l'esclavage, furent abolis. (Mais le prix du sang comme compensation en cas de meurtre ne le fut pas.) Par ailleurs, le simple fait que certaines pratiques ou règles étaient appliquées dans le contexte d'une administration coloniale surimposée, leur donnait une signification sociale différente de celle qu'elles avaient dans le contexte d'une anarchie tribale. Redisons-le, l'administration du droit tribal coutumier fut réformée et simplifiée : les compétences et l'ordre hiérarchique des différents tribunaux tribaux furent fixés avec plus de cohérence et moins d'ambiguïté intrinsèque qu'ils n'en avaient eu dans leur forme d'origine.

Néanmoins, la préservation d'une société berbère traditionnelle, même gauchie et stylisée, a rendu la tâche de l'observateur beaucoup plus facile en ce qui concerne la reconstruction de la situation antérieure. La fonction

d'une institution peut changer, mais sa continuité terminologique fournit des moyens appréciables de connaître son fonctionnement antérieur. De plus, pendant toute la période du Protectorat français, un bon nombre des régions berbères étaient relativement isolées du reste du Maroc où le changement était plus rapide. Avant la Deuxième Guerre mondiale, de vastes régions étaient classées «zones d'insécurité» où les déplacements étaient soumis à des restrictions. Cette situation réapparut quand la crise politique franco-marocaine se développa peu de temps après la Deuxième Guerre mondiale, à la différence que les zones devenues politiquement «à risques» étaient les nouvelles zones urbaines, plutôt que les anciennes régions tribales: les citadins étaient plus dissidents et les tribus devaient être protégées de la contagion. Mais l'effet d'isolement était le même.

Le conflit entre le nationalisme marocain et les autorités françaises prit de l'ampleur après les débarquements anglo-américains en Afrique du Nord. L'état-major des nationalistes marocains était composé de deux types de membres: une génération plus âgée ayant une orientation traditionaliste, musulmans avant tout, «éduqués» par les idées du mouvement réformiste musulman, et une génération plus jeune d'intellectuels, formés surtout à la française, dont l'inspiration idéologique ultime était plus européenne et moderne qu'islamique. Dans la lutte pour l'indépendance, l'opposition entre ces deux courants resta dans l'ensemble latente. Les failles qui se dessinèrent ne suivirent pas à ce stade précoce cette ligne fondamentale de rupture. Cela n'apparut au grand jour qu'après l'Indépendance.

Les nationalistes réussirent à obtenir le soutien du nouveau prolétariat urbain, notamment à Casablanca, et dans une certaine mesure, limitée par la prudence, de la monarchie. Les Français essayèrent d'utiliser les éléments traditionnels contre eux, comme les confréries religieuses et le «bled». «Bled» signifie littéralement «pays», et désigne communément en français la campagne et la société rurale; cela signifiait en fait les autorités de la société rurale. Parmi celles-ci les plus formidables étaient les puissants chefs berbères et notamment le Glaoui.

L'événement crucial dans la lutte a été l'exil du Sultan par les Français en 1953. Il fut exilé à la suite d'un mouvement d'une spontanéité douteuse, organisé contre lui par plusieurs chefs ruraux sous le leadership du Glaoui, avec les leaders de certains ordres religieux et soutenu plus ou moins ouvertement par des groupes français tant officiels qu'officieux. Cela donna aux nationalistes leur chance et ils s'en servirent avec une grande efficacité. Le symbole du roi exilé outre mer à «Madame Cascar» (Madagascar) comme les hommes de tribu disaient, leur permit de soulever l'opposition contre les Français, non seulement de l'intelligentsia et du nouveau prolétariat, mais finalement également de la campagne. Quand, à la fin, cette opposition menaça de se répandre même dans les recoins des montagnes, cela, en conjonction avec le début de la guerre d'Algérie, mit fin à la question et les Français jetèrent l'éponge. Le Maroc devint indépendant en 1956.

La période tendue de la crise de 1953 à la fin de 1955 se traduisit par un isolement accru des régions de montagne, mais aussi par une conscience grandissante du conflit extérieur dans lequel les hommes de tribu commençaient à être attirés. Néanmoins, dans les recoins les plus profonds des montagnes, les nationalistes n'avaient pas encore réussi à former des cellules actives, bien que les hommes de tribu en tant qu'individus fussent en contact avec les cellules dans les villes marchés au bord de la plaine. L'abandon des Français suivi de la proclamation de l'indépendance surprit particulièrement les membres de la tribu. Dans les régions tribales qui nous intéressent, l'indépendance ne signifia pas l'abrogation d'une administration centrale surimposée, mais, après un interrègne, sa continuation avec un personnel marocain à la place du personnel français. Cela engendra dans un deuxième temps l'abrogation du droit coutumier jusque-là préservé et son remplacement par un système légal centralisé, qui ne distingue pas les Berbères des Arabes, ni une tribu d'une autre. Enfin, elle mit un terme à l'utilisation officielle des notables tribaux comme intermédiaires entre les groupements les plus importants et l'administration. En résumé, les tribus en tant que telles cessèrent d'être des éléments du système administratif. En dernier lieu, cela entraîna une facilité de mouvement entre les villages et les villes et l'émergence d'une nouvelle institution, les cellules rurales des partis politiques, et la participation aux élections nationales.

Le combat pour le passé du Maroc

Il est naturel qu'un anthropologue s'intéresse à la vie politique et sociale des tribus, et les tribus s'y intéressent sans doute elles-mêmes ; en revanche il est surprenant que cela puisse susciter un intérêt – souvent passionné – de gens qui ne sont ni membres de tribus ni anthropologues. Les tribus berbères génèrent ce type d'engouement, en ce qu'elles possèdent des caractéristiques qui inspirent des passions politiques sur une plus vaste échelle.

On peut poser sur les Berbères trois questions qui sont politiquement sensibles :

1. Sont-ils des hérétiques ?
2. Sont-ils des rebelles ?
3. Sont-ils des démocrates ?

Ce sont les luttes politiques contemporaines qui ont fait apparaître dans les temps modernes ces trois problèmes liés entre eux ; cependant le premier des trois a une plus longue histoire.

1. Ibn Khaldoun raconte que les Berbères furent coupables d'apostasies à répétition après leur conversion à l'islam. Bien que l'on ne puisse corroborer cette assertion, s'agissant de faits antérieurs de sept siècles à son époque, son récit nous renseigne fort bien sur l'image que des citadins éduqués avaient en son temps des Berbères. Il n'y a pas de doute que cette image était perpétuée par la relation d'antagonisme entre la cité de Fès – le centre et le paradigme de l'islam lettré au Maroc – et les tribus berbères du Sud qui furent

toujours perçues par les citadins comme hétérodoxes, immorales et violentes[1].

Dans les temps modernes, la question redevint d'actualité – et d'une actualité brûlante – en raison de la relation des Français avec les tribus. Quand les Français en prenaient le contrôle, ils leur permettaient de garder, si elles le souhaitaient, leur coutume tribale, en dépit de sa divergence d'avec la loi coranique sacrée. Ceci irritait à la fois la sensibilité musulmane et le nationalisme naissant; effectivement, l'opposition à cette mesure anti-islamique ou anti-unitaire, constitua la transition du sentiment anti-infidèles de jadis au sentiment anti-colonial d'aujourd'hui. (Voir *supra*, p. 32)

Robert Montagne résuma la situation comme suit:

«... l'opposition naturelle qui existe entre le gouvernement despotique du Makhzen, soutenu par les principes de la loi divine, et l'anarchie organisée des tribus. Cette dernière prend sa force... dans la vigueur d'un droit coutumier... l'opposition subsiste dans les esprits. C'est ce qui nous permet de comprendre l'importance que jouera dans l'histoire du nationalisme marocain, depuis 1930, la lutte contre la coutume berbère»[2].

Depuis que ces lignes furent écrites, la situation a quelque peu changé: comme au Yémen, en Jordanie, ou dans l'Ecosse des Stuart, les tribus dont l'indépendance avait causé des soucis à la monarchie sous l'ordre ancien, devinrent, au moins en partie, son soutien contre les forces du modernisme dans un monde en évolution. Cependant le passage cité traduit bien la situation telle qu'elle était dans les premiers temps. Aujourd'hui, ce n'est plus un problème majeur: quand le Maroc indépendant abolit la coutume tribale, il le fit plus au nom de l'unification de l'Etat national qu'au nom de l'orthodoxie religieuse. Le problème de l'hérésie avait été recouvert par les autres.

2. La deuxième question est celle du rôle historique de la dissidence berbère. C'est un conflit qui, au départ, se produisit entre le nationalisme marocain et les Français. Quand une puissance coloniale en Afrique contestait les revendications du nationalisme, elle utilisait l'argument suivant: avant nous, il n'y avait ni société unifiée ni véritable Etat. C'est nous qui l'avons créé. Au Maroc, cet argument ne pouvait pas être utilisé. Le Maroc, à la différence de l'Algérie voisine, présente une identité et une continuité historiques très marquées. Mais un autre argument était avancé à la place: l'insistance sur le phénomène de la *siba*, la dissidence perpétuelle, consciente et institutionnalisée d'un grand nombre de tribus. Ainsi, si les Français n'avaient pas créé le Maroc, ils avaient été les premiers à l'unifier.

---

1. Parfois, la loi tribale différait de la loi coranique de manière curieuse. Dans la région qui nous concerne, la règle portant sur la polygamie prescrit qu'un homme peut avoir quatre femmes blanches et que la cinquième doit être une noire. Puis il peut continuer et avoir quatre femmes supplémentaires mais la dixième, de nouveau, doit être noire et ainsi de suite avec un rythme à cinq temps. Les membres des tribus croyaient, à tort, que cette règle était coranique. La règle n'a qu'une application réduite étant donné que peu d'hommes ont plus d'une femme et très peu, plus de deux.

2. *Révolution au Maroc*, 1953, p. 110.

La manière dont cette question est liée à celle de l'hérésie est évidente: les hérétiques en matière de loi et de coutume étaient aussi des rebelles contre le gouvernement. Dans le monde moderne, l'hérésie religieuse a généralement moins d'importance que la rébellion politique, quoique, au Maroc, l'hérésie soit encore une affaire d'importance: le Maroc d'après l'Indépendance est certainement l'un des rares Etats modernes où la peine de mort a été décrétée (bien que non exécutée) pour apostasie religieuse.

La vision française de l'histoire du Maroc a été souvent exprimée. Il serait très erroné de supposer qu'elle était motivée seulement par la volonté de diviser pour régner, ou encore qu'il n'y avait qu'une seule et unique version française cohérente sur ces points. D'abord, il y avait un élément de romantisme, le désir de préserver les institutions tribales. Ce serait une grande erreur de supposer que l'engouement romantique pour des tribus musulmanes est un monopole d'Anglo-Saxons élevés dans des collèges où l'on développe l'esprit sportif: les officiers français n'étaient pas immunisés contre ce virus. Il y avait également une ambivalence dans ce romantisme, selon qu'il portait sur les tribus ou sur les institutions musulmanes plus centrales. Le passage suivant en est un bon témoignage:

«L'auteur de ces lignes se rappelle notamment la première visite du maréchal Lyautey à Taza, venant d'être occupé par nos troupes... Il fut signalé au maréchal Lyautey le particularisme de ces chefs berbères régionaux, celui des tribus, celui des confréries religieuses locales, qui déclaraient accepter l'autorité française mais répugnaient à leur soumission au Maghzen[1]. L'un des officiers présents ne craignit pas de dire: «C'est le moment d'établir à Taza une république berbère qui sera loyaliste envers nous...» ... le maréchal ... répliqua: «Vous êtes certainement dans le vrai, mais... je suis au Maroc pour restaurer l'autorité du Sultan dans tout le pays, et je ne puis faire autrement!»[2]

Ainsi, le thème principal dans l'interprétation française de l'histoire marocaine met l'accent sur la *siba*, le phénomène de la dissidence, l'échec de l'Etat marocain dans l'histoire, non à exister en tant qu'Etat, mais à devenir effectivement centralisé. Aucun Richelieu, Mazarin ou Louis XIV n'était apparu pour faire aux tribus ce que la monarchie française avait fait aux nobles. Et c'était comme ça. La réplique marocaine à l'argument français, celle qui est la plus intéressante, voire même fascinante, se trouve dans un livre paru en 1958, préfacé par Mehdi Ben Barka, qui, jusqu'à son enlèvement et son assassinat présumé, était le leader et le penseur le plus important de la gauche marocaine[3].

---

1. *Sic* pour l'orthographe (NdT).
2. Général P. J. André, *Confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1956, p. 346.
3. Mohamed Lahbabi, *Le gouvernement marocain à l'aube du XX[e] siècle*, Editions techniques nord-africaines, Rabat, 1958, préface de Mehdi Ben Barka, Président de l'Assemblée nationale consultative.

La caractéristique de ce livre est qu'il ne cherche pas – comme d'autres répliques moins élaborées aux vues des Français – à essayer de nier cet aspect de l'histoire marocaine, mais s'attache à en réinterpréter la signification.

L'argument de Lahbabi semble d'abord être une attaque contre la vision française de la constitution marocaine et contre la théorie du Protectorat français (qui, au moment de la parution du livre, avait été aboli depuis deux ans). Selon Lahbabi, la position française repose sur le postulat que le Maroc est une monarchie absolue et sur la théorie islamique de la délégation, telle qu'elle fut élaborée par le juriste classique Mawardi. La version française, selon Lahbabi, était que cette théorie permettait au monarque absolu de déléguer ce qu'il souhaitait à qui il souhaitait ; il pouvait, si tel était son bon plaisir, remettre des tâches ingrates, comme l'administration de son pays, à qui bon lui semblait, par exemple, au représentant désigné par la République française.

Dans cette partie négative et polémique, la thèse de Lahbabi a un intérêt limité. Le Protectorat, soi-disant rationalisé par cette théorie, n'existait plus, et on pouvait se demander si sa justification légale avait une importance dans un sens ou dans un autre. De toute manière il y a peu de chance que Lyautey ait transporté un exemplaire de Mawardi dans son paquetage[1].

Plus intéressante est la théorie *positive* de Lahbabi. Il ne nie pas le fait de la dissidence, bien qu'il commente l'utilisation qu'en ont fait les Français en ces termes: «On connaît l'insistance, maladroite par sa persistance, sur la prétendue division du Maroc en Bled Makhzen et Bled Siba. On a vu ce qu'il en était effectivement.»[2] Qu'en était-il en réalité ?

Lahbabi donne sa propre version plus avant dans le livre: «... bled makhzen... le territoire où la population a *consenti* à la délégation des pouvoirs d'administration supérieure au Sultan ; ... bled siba ... territoires qui *ne veulent pas* déléguer au Sultan les droits de propre administration, territoires où les populations n'ont pas adhéré à la *beia*»[3]. Ainsi, Lahbabi utilise l'argument historique d'une distinction entre les tribus qui acceptaient le gouvernement et celles qui le refusaient, pour fonder une théorie démocratique de gouvernement par consentement. Il renforce son raisonnement en se servant de l'acte rituel (*beia*) qui reconnaît l'autorité du souverain. Lahbabi ne nie pas (p.65) que la *beia* peut ne pas toujours être parfaitement volontaire mais il avance que c'est recherché et désiré par le souverain, afin d'établir une théorie du gouvernement par consentement, en soutenant (p. 66) que «la communauté marocaine ... est la source des pouvoirs...»

Celui qui étudie la politique marocaine moderne sera intéressé d'abord par la manière dont une thèse officiellement anti-française est subrepticement,

1. Dans sa préface sans flatterie excessive, Mehdi Ben Barka fait la critique suivante (p.5): «Le second reproche me semble découler de l'importance outrancière accordée à la théorie de Mawerdi... Le Traité de Mawerdi ne fait qu'idéaliser outre mesure un état de fait particulier, dû à l'affaiblissement des califes abbassides...».

2. Mohamed Lahbabi, *op. cit.*, p. 200.

3. *Ibid.* p.41. Les italiques sont de moi. [c'est-à-dire d'Ernest Gellner. (NdT).]

et de façon plus significative, une critique des prétentions absolutistes de la monarchie. L'idée de Lahbabi est approuvée par Ben Barka dans la préface (p.4): «... nos appels à la démocratie ne sont pas... des simples emprunts extérieurs... Au contraire, ils sont l'expression de notre vocation nationale profonde... Le Sultan tenait son pouvoir par délégation de la communauté; son investiture était une sorte de contrat.» Cette thèse n'est pas celle habituellement soutenue: par exemple, *A Survey of North West Africa (The Maghrib)*, déclare: «Le Maroc ne peut être appelé une démocratie étant donné que tout le pouvoir est légalement concentré dans la main du Roi»[1]. Mais celui qui étudie la société berbère, ou l'idéologie en général, sera intéressé par la manière dont les mêmes faits exactement – qui sont utilisés pour justifier l'intervention étrangère – peuvent être mis à contribution non seulement pour condamner cette intervention, mais aussi pour fonder une théorie constitutionnelle de nature contractuelle et démocratique.

3. La question du rôle des tribus – en majorité des tribus berbères – dans l'histoire marocaine et de leur contribution à la création d'une constitution marocaine démocratique ou autre, nous amène tout naturellement à la question de leur organisation interne, de leur caractère démocratique ou non. Ce thème est également devenu un enjeu idéologique dans les temps modernes.

Le meilleur point de départ pour comprendre l'application pratique de cette question se trouve dans l'œuvre de Robert Montagne, une étude extrêmement brillante de sociologie politique berbère. Montagne expose deux thèses principales: l'une porte sur le rôle des moitiés dans la société berbère (voir *infra*, p. 72); l'autre – liée à la première – qui nous importe ici, est que la société berbère oscille entre deux formes concurrentes et opposées, entre d'une part des républiques tribales démocratiques ou oligarchiques, gouvernées par des assemblées ou des hiérarchies d'assemblées, et d'autre part d'éphémères tyrannies tribales dont les exemples dans les temps modernes sont les «grands caïds» du Sud[2].

Cette idée est un reflet, ou un écho, du dilemme qu'affrontait la politique française dans le Maroc rural, de la tension entre deux stratégies contradictoires adoptées par le Protectorat français vis-à-vis des tribus. D'un côté, il y avait l'utilisation des tyrans tribaux du Sud auxquels la France apportait son soutien et, de l'autre, la garantie du maintien du droit coutumier tribal, notamment dans le centre du Maroc et, par conséquent, de manière indirecte des assemblées tribales qui appliquaient cette coutume et qui sont présupposées par une grande partie de celle-ci[3]. Le fait que la thèse de Montagne reflète un dilemme politique ne l'invalide d'aucune

1. Edité par Nevill Barbour, Royal Institute of International Affairs, 1959, p. 109.

2. Un *caïd* est un chef nommé par le gouvernement par opposition à l'*amghar* élu par la tribu. Après l'Indépendance le gouvernement marocain employa le terme *caïd* pour ce qui était, en fait, le successeur de l'officier de district aux affaires coloniales, un administrateur nommé ne provenant pas de la ou des tribus administrées par ses soins.

3. En pratique les choix n'étaient pas aussi clairs. Même dans les régions où la coutume tribale était maintenue, les préférences de l'administration coloniale ne pouvaient manquer de

façon, bien que cela explique en partie son origine. Par certains aspects, c'est une première version bien intéressante d'une idée similaire élaborée ultérieurement par Edmund Leach en ce qui concerne les tribus montagnardes de Birmanie[1].

En lisant Montagne, il est impossible de ne pas ressentir le regret qu'il éprouve au sujet du déclin des institutions tribales. Ne serait-il pas possible d'effectuer une transition directe de la démocratie tribale au gouvernement local moderne et démocratique? Cet espoir conduisit au projet d'établir des «communes rurales» lesquelles ne furent effectivement mises en place qu'après l'Indépendance. Naturellement, cela plaisait aussi à la gauche. En pratique, les réalités du pouvoir amenèrent, après l'Indépendance, les partis politiques à lutter pour le contrôle de l'appareil administratif plutôt que de s'efforcer de le démolir pour le remplacer par l'auto-gestion rurale. Les conseils ruraux, bien qu'ils existent, n'ont pas de pouvoir. Les chefferies locales, les baronnies mises en place ou renforcées par les Français furent, quant à elles, abolies.

Il serait peut-être plus sage, au Maroc comme partout ailleurs, de ne pas faire intervenir son propre engagement pour les valeurs démocratiques ou libérales dans les interprétations historiques ou anthropologiques, de manière à considérer la question des traditions «démocratiques» berbères pour son intérêt intrinsèque plutôt que comme un moyen de légitimer ou d'expliquer des développements politiques particuliers. (Par exemple, pendant la guerre d'Algérie, certaines personnes expliquaient que si le FLN n'avait pas eu de leader charismatique, c'était à cause des traditions démocratiques des Berbères algériens).

Il vaut peut-être mieux parler des tribus berbères en termes anthropologiques, comme de sociétés segmentaires ayant, d'une manière effectivement extraordinaire, un pouvoir diffus et une tendance à l'égalitarisme avec des assemblées importantes et un leadership élu. La notion de «segmentation» me semble plus adéquate que celle de «démocratie» pour révéler les mécanismes en jeu dans la société. Si on insiste, malgré tout, pour décrire cette société comme «démocratique», quelle est la part de vérité dans une telle qualification?

La vie tribale berbère ne peut être décrite comme démocratique qu'avec les restrictions suivantes:

---

créer des chefs plus permanents et plus puissants que ce que la coutume pouvait tolérer. Dans le cas des tyrans méridionaux, qui officiellement abolissaient la coutume pour la remplacer par la loi coranique, la situation n'était pas non plus aussi simple. Les «grands caïds» ne se préoccupaient pas du contenu de la loi, quelle qu'elle soit: aussi longtemps qu'elle était administrée par leurs *qadi-s* et non par des assemblées, et qu'elle ne créait pas de centres rivaux de pouvoir, ils n'avaient rien contre le maintien des règles coutumières. Par exemple, une expédition britannique visitant le centre de la région contrôlée par le célèbre Glaoui, le dernier été de son règne (1955) a eu l'occasion d'assister à une cérémonie traditionnelle au cours de laquelle les transgresseurs se voient imposer une amende collective à leur village. Voir Bryan Clarke, *Berber Village*, Longman, 1959, p. 96.

1. E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954, 1964.

a. C'est une démocratie structurale plutôt qu'idéologique. Elle n'est fondée ni sur une théorie ni sur un ensemble de préceptes ou de normes. Suivant l'expression de Pierre Bourdieu[1], c'est une «démocratie vécue». Aucun droit inaliénable de participation politique n'existe en théorie ni en pratique. Bien au contraire, les pauvres et les faibles ne sont pas seulement exclus de manière implicite des décisions politiques mais ils sont même officiellement exclus d'importants secteurs de la vie légale. Un homme qui n'a pas de propriété à perdre ne peut participer à l'institution décisive du serment collectif[2]. La pratique tribale est aussi tout à fait compatible avec le fait de considérer que certains sont exclus de la citoyenneté tribale pour raisons de profession, d'appartenance confessionnelle ou de couleur de peau. Les cordonniers juifs ou les forgerons noirs ne sont pas membres de la tribu.

Il est vrai que la démocratie tribale possède bien un trait idéologique, pour ainsi dire, négatif: elle pense que ses propres coutumes proviennent des habitudes de ses ancêtres et qu'elles sont modifiables par un accord général, elles ne sont pas saintes et données par Dieu. Les changements récents et délibérés que j'ai pu observer concernaient, je l'admets, des points de détail[3], mais ils mettent en évidence ce principe.

b. Historiquement, quand les unités politiques supra-tribales se cristallisèrent chez les Berbères, elles cessèrent d'être démocratiques pour devenir monarchiques.

---

1. *Sociologie de l'Algérie*, PUF, 1958, p. 27, et *sq*.

2. Voir *infra*, p.109. On doit ajouter, cependant, qu'un homme trop pauvre n'est pas non plus un membre véritable de la communauté: sa pauvreté est une conséquence, plutôt qu'une cause, de son exclusion. De même que les groupes tribaux confisquent les biens et leur distribution pour punir les transgresseurs, ils pratiquent également une sorte de sécurité sociale de village, sous la forme d'aide matérielle apportée à quelqu'un, grâce aux contributions des autres villageois, s'il s'est appauvri et qu'on souhaite le garder. Il s'ensuit que, si un homme reste pauvre, il est logique de l'exclure du serment collectif, si ses agnats ou voisins de village ne l'estiment pas assez pour le renflouer, ils ne doivent pas utiliser sa voix pour le serment.

Cette institution tend actuellement à disparaître. Les villageois disent : s'il est pauvre, qu'il aille chercher du travail ailleurs ou qu'il s'engage dans l'armée. La véritable raison, bien sûr, n'est pas le fait que ces solutions de remplacement, qui sont peut-être imaginaires, sont considérées comme possibles, mais que, dans les conditions de la pacification, il y a peu de raison à vouloir garder un homme, même si ses caractéristiques personnelles sont appréciées. Je ne crois pas que les récits sur le fonctionnement antérieur de cette institution, pour laquelle il existe un rituel *ad hoc*, ne soient qu'une idéalisation du passé.

3. Une réforme portait sur le changement du nombre de couples ayant le droit de se marier au même moment ; une autre portait sur le nombre d'hommes qu'un homme, divorçant à la demande de sa femme, pouvait déclarer inéligibles comme prochain époux.

Dans le Haut Atlas central, le prix de la mariée est minime. La véritable dépense d'un mariage avec une femme qui se marie pour la première fois est le coût de la fête. Les mariages «collectifs» sont un moyen d'économiser de l'argent et ce ne sont pas, bien sûr, des survivances des mariages de groupe. Une tribu réduisit le nombre maximum de gens pouvant partager les frais de la fête comme un compromis entre l'opinion que le partage est honteux et l'impossibilité pratique de l'interdire tout à fait.

Le cas de l'époux proscrit devrait réjouir ceux qui croient au relativisme culturel de la morale. Dans notre société, les gens qui en principe n'aiment pas le divorce, l'admettent

c. La démocratie et l'égalitarisme berbères vont de pair avec l'anthropolâtrie dont sont l'objet les lignages saints. La vénération envers les saints héréditaires n'est ni absolue ni dépourvue d'ironie, mais elle existe. Avant tout, ce n'est pas une concession ou une déviation des principes normaux de la vie tribale : mais, bien au contraire, un complément essentiel à celle-ci. Les traits égalitaires de la vie tribale, la diffusion symétrique du pouvoir, le caractère électif du leadership, tout ceci n'est rendu possible que par les saints asymétriques et inégalitaires.

Le Haut Atlas central

Certaines chaînes de montagnes s'élèvent si doucement, avec de si nombreux paliers, qu'une fois arrivé en leur centre, on est déçu car la préparation a été trop progressive. Ce n'est pas le cas du Haut Atlas central. Il s'élève dramatiquement comme un énorme mur au bout de la plaine unie du Tadla (qui fait partie de la plaine atlantique du Maroc) à proximité de ce qui est maintenant la capitale régionale de Beni Mellal.

Ici et là, il y a des failles nettes, étroites et sombres dans le mur: ce sont des gorges par lesquelles les eaux de la montagne se déversent dans la plaine. Ici, on voit clairement pourquoi la frontière géographique entre la plaine et la montagne a également été, pendant très longtemps, une frontière politique entre le «territoire du gouvernement» et le «territoire de la dissidence». Avant les temps modernes, il n'y a aucun exemple d'une armée de l'Etat central ayant réussi à pénétrer dans ces gorges, bien que ce ne fût pas faute d'avoir essayé.

Quand on escalade le mur, on s'aperçoit que l'autre versant n'est pas aussi abrupt. On pénètre dans un monde de hauts pâturages et de forêts, coupés ça et là par une gorge profonde qui s'ouvre parfois en de plus larges vallées, dont certaines possèdent un sol riche en alluvions.

Après la traversée des tribus occupant les versants orientés au nord, on arrive finalement à la principale ligne de partage des eaux. Les pentes face au Sahara sont nues et dépourvues de forêt. Mais elles sont, elles aussi, recouvertes de neige en hiver, elles offrent des pâturages au printemps et les vallées qui recueillent les rivières se prêtent à l'agriculture irriguée. Les eaux de ces rivières n'atteignent pas la mer, mais, avant de s'évanouir dans le Sahara, elles créent de longues et minces oasis, des vallées du Nil en miniature, sièges d'une agriculture intensive.

---

comme moindre mal s'il permet une autre union plus heureuse. Le raisonnement berbère est l'inverse : ils donnent à leurs femmes une certaine liberté de demander le divorce, mais ils ne veulent pas que cela encourage ceux qui convoitent la femme d'autrui à inciter cette femme à demander le divorce. Pour décourager ce phénomène, un mari, acceptant la demande de divorce de sa femme, peut désigner un certain nombre d'homme inéligibles pour l'épouser après son divorce. Ainsi, un homme convoitant la femme d'un autre doit utiliser des subterfuges. La tribu en question décida de réduire le nombre d'hommes qui pouvaient être énumérés de cette manière par les maris candidats au divorce.

Au-delà de l'Atlas, avant d'arriver au désert proprement dit, se trouve une autre chaîne de montagne moins élevée : le *Jebel Saghro*.

Cette région méridionale, entre le Haut Atlas et le Sahara, était peuplée d'une mosaïque de tribus, berbérophones et arabophones; un mélange d'éleveurs et d'agriculteurs, vivant dans une symbiose complexe, qui n'a jamais été étudiée en profondeur, avec des populations noires dans les oasis, des artisans juifs et des lignages saints berbérophones et arabophones. Mais dans ce monde méridional, le groupe dominant et le plus nombreux était la tribu berbère des Aït Atta, où l'élevage tient une place très importante.

À travers à la fois le Haut Atlas central, purement berbère, et la région qui se trouve au sud de celui-ci, les conditions climatiques et écologiques varient grandement, en fonction de l'altitude et d'autres facteurs. La forme principale d'adaptation a été la transhumance, la migration saisonnière des troupeaux et des gens de manière à exploiter des zones différentes à différentes périodes de l'année. Ce mouvement prend des formes diverses : dans certaines tribus, les bergers se contentent de monter et de descendre le long des versants d'une même vallée, depuis la ferme principale près des champs vers les hauts pâturages ou les forêts.

Mais à l'autre extrémité de l'éventail il y a les nomadisations annuelles sur de longues distances des bergers méridionaux avec leurs chameaux, leurs moutons, leurs chèvres et leurs tentes.

Une telle migration est presque entièrement dictée par la nature. Les pâturages les plus élevés dans les montagnes sont quasiment inhabitables l'hiver, dépourvus d'arbres et recouverts d'une épaisse couche de neige. Mais quand les neiges fondent au printemps, les pâturages sont excellents selon les critères nord-africains, et les creux dans les hauteurs conservent de l'humidité et de la bonne herbe tard dans la saison. Ces pâturages représentent une invitation constante et irrésistible pour les tribus du sud, dont les terres sont calcinées en été. La population permanente des vallées et des gorges faisant face au nord n'est pas assez nombreuse pour utiliser tous ces pâturages, ni assez forte pour en interdire l'accès aux méridionaux. Ainsi Caïn et Abel – pour employer une métaphore un peu inexacte – s'affrontent à chaque printemps. La métaphore est incorrecte, car les méridionaux pratiquent également l'agriculture et les septentrionaux ont également des troupeaux. C'est seulement une question de proportion.

Les deux parties s'affrontent l'une l'autre chaque printemps, mais la plupart du temps dans le passé, il n'y avait pas d'autorité supérieure pour maintenir la paix entre elles. Depuis 1933, un gouvernement de ce type existait, mais ni les Français ni l'administration du Maroc indépendant n'ont réussi à rendre cette confrontation entièrement pacifique. La bonne utilisation des hauts pâturages nécessite pourtant de suivre des procédures réglées : les pâturages qui sèchent les premiers doivent être utilisés en premier et ceux qui durent le plus longtemps doivent être réservés pour la fin. Par ailleurs, tout l'équilibre de pouvoir dans la région est fondamen-

talement modifié suivant que les «envahisseurs» annuels sont là ou non. Et cependant, l'équilibre des tribus et des segments tribaux restait le principal moyen de maintien de l'ordre dans cette société. Comment assurer cet équilibre si l'écologie dicte des mouvements constants et massifs?

Près de l'endroit où les pâturages sont le plus haut perchés et les plus étendus, se trouve une gorge profonde, abondamment pourvue en eau et en forêt et, dans une certaine mesure, de terres irrigables. Du point de vue de la géopolitique tribale, cette gorge est un peu une anomalie. Si elle était habitée par un segment des tribus septentrionales, ce segment se trouverait dans une position éminemment précaire à la fin du printemps et en été, quand les hauts pâturages tout autour pullulent de bergers méridionaux. Durant la période estivale, vous ne pouvez faire un pas dans les hauts pâturages sans rencontrer une tente noire et vous faire harceler par ses chiens. Mais supposons que les tribus du sud laissent un segment pour occuper cette gorge profonde qui est disposée comme un mince doigt pointé vers les terres les plus hautes; ce segment à son tour se trouverait dans une situation isolée et précaire en hiver, quand les épaisses couches de neige sur ce versant le couperaient totalement du sud. Ils seraient à la merci des autres habitants permanents des vallées beaucoup plus vastes du versant atlantique.

Le problème du maintien de l'ordre entre les visiteurs annuels et les habitants permanents et le problème de la gestion de cette gorge particulièrement isolée ont une seule et unique solution. La vallée est habitée par des neutres professionnels, des saints héréditaires reliés par leur lignage au fondateur de la religion partagée par les deux côtés et qui sont ainsi à l'abri d'une identification avec l'un ou l'autre côté.

Du point de vue d'un observateur extérieur ayant une approche sociologique, il semble que si les saints n'existaient pas à l'endroit où ils se trouvent, on aurait dû les inventer. Du point de vue des membres des tribus, c'est l'inverse: par magie télépathique, le fondateur des saints invita l'ancêtre fondateur des gens du sud pour qu'il l'aide à établir le *statu quo* que l'on observe maintenant dans la région. La sacralité du saint, enracinée dans la religion ambiante et confirmée par ses pouvoirs magiques, légitime l'arrangement; on reconnaît cependant que la force militaire des méridionaux a contribué à sa création. En même temps, ils ne doivent pas exagérer: les tribus laïques septentrionales constituent l'autre pilier de l'arche et les saints en sont la clé de voûte.

Ainsi, les méridionaux se rendent sur leurs Pâturages Promis grâce à une invitation sacrée. L'histoire diffère de celle de la Bible, avec laquelle on peut trouver des ressemblances, par certains aspects intéressants. L'invasion principale est annuelle et transitoire, bien que certains segments des méridionaux soient maintenant installés de façon permanente au nord de la ligne de partage des eaux. Les «envahisseurs» viennent pour des pâturages plutôt que pour des terres agricoles. Et, surtout, ils viennent à l'invitation des

Baalim locaux et non contre eux. Leur arrivée est légitimée non par un jaloux dieu du désert qui hait ses rivaux et leurs cultes locaux, elle est, au contraire, légitimée par des formes d'un sacré parfaitement ancré dans le terroir: les sanctuaires et les saints des vallées septentrionales. C'est une forme qui n'est pas du tout jalouse ou exclusive – sauf sur son propre territoire – car elle appartient à une sorte de sacré qui reconnaît clairement la légitimité d'autres incarnations similaires et égales. Les saints musulmans, qu'ils soient fondateurs de lignages ou de confréries, admettent le pluralisme et le droit de vivre des rivaux: ils sont en concurrence avec eux pour la première place, le territoire et des avantages marginaux, mais ils ne prétendent pas à l'exclusivité. Ceci est réservé à la religion qu'ils ont en commun et dont tous revendiquent être une manifestation.

Nous ne saurons probablement jamais si les méridionaux vinrent vraiment sur invitation d'un lignage saint déjà installé sur place, ou s'ils vinrent simplement en apportant leur invitation «locale» eux-mêmes. La première possibilité est fantaisiste et c'est ce que les traditions locales présentent comme la vérité. Le saint fondateur était d'abord installé avec quelques tribus du nord, mais ce furent ses désaccords avec eux qui le poussèrent à inviter les gens du sud.

Tandis que nous ne saurons probablement jamais avec certitude ce qui est arrivé historiquement, on constate que la situation écologique générale et l'absence de gouvernement central – conséquence de cette situation – crée certains problèmes qui trouvent, sur le terrain, une solution élégante et efficace: elle consiste à placer un centre de saints arbitres, neutres par profession et pacifiques par obligation, dans la gorge étroite la plus proche du point de friction maximum entre les mouvements de transhumance de plus grande amplitude et près du point de rencontre des quatre principaux groupes tribaux du Haut Atlas central.

CHAPITRE II
LE PROBLÈME

L'énoncé du problème

Le problème porte essentiellement sur le fonctionnement d'une hagiarchie, à savoir le «gouvernement» – si le mot n'est pas trop fort – exercé par des saints héréditaires dans un environnement tribal quasi anarchique.

La région qui entoure Ahansal présente certaines caractéristiques intéressantes: une forte influence religieuse dans les affaires politiques, qui, de surcroît, semble *stable*. Par ailleurs, elle ne présente pas cette division régulière par moitiés qu'on croyait être le trait caractéristique de la vie politique berbère.

Dans quelle mesure peut-on parler d'un «Etat maraboutique»[1], d'une dynastie, d'une hagiarchie? Ou, en d'autres termes, comment l'anarchie propre à l'Etat de Nature est-elle tempérée par des saints héréditaires?

En résumé, comment le pouvoir des saints – ou l'anarchie tempérée par la sainteté – se maintient-il en place et fonctionne-t-il?

La segmentation et les ancêtres

Les Berbères du Haut Atlas central, comme toutes les tribus marocaines et même maghrébines, sont des groupes segmentaires patrilinéaires. La nature et le fonctionnement des sociétés segmentaires sont des questions bien connues en anthropologie sociale. Les descriptions de sociétés similaires dans d'autres aires géographiques sont également valides ici. Dans un souci d'exhaustivité, il faut rappeler ici les caractéristiques générales du phénomène de la segmentation, aussi connues des anthropologues soient-elles.

L'affiliation d'un Berbère à un groupe social est généralement exprimée en termes d'une filiation patrilinéaire présumée. La plupart des droits et des devoirs qui lui sont attribués le sont en raison de ses ancêtres mâles dans la lignée mâle. Les groupes sociaux dans la société berbère ont généralement

1. Le mot «marabout» est le terme consacré en français. Le mot berbère local est *agurram*.

Par exemple: «Ainsi associés aux républiques indépendantes les marabouts participent souvent de leur étonnante stabilité et de la force qu'y conservent les traditions. Certaines dynasties religieuses – celles des *Ahansal*, que les traditions locales font remonter au XIII[e] siècle... parviennent ainsi à conserver le pouvoir plus longtemps que les chorfa maîtres de l'Empire».

R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris, 1930, p. 411.

Il faut noter que ce passage apparaît dans un livre publié trois ans avant la conquête finale des deux tiers dissidents de la «dynastie» et de la zaouïa Ahansal, ainsi que de la majeure partie de la Ahansalie.

le nom de *Ait X. X* correspond habituellement, mais pas toujours, au nom d'une personne comme *Brahim* ou *Mhand*. En principe, un descendant de X est membre d'un groupe Ait X. «Aït» peut cependant être aussi combiné avec un nom de lieu, pour désigner les habitants du lieu: par exemple, *Ait Talmest*, les gens de *Talmest*.

Le nom d'un homme est habituellement composé de trois parties solidaires: d'abord, son propre nom, puis le nom de son père et en troisième position un nom indiquant le groupe immédiatement au-dessus, qui sera souvent le nom d'un ancêtre récent, probablement celui de son grand-père. Le nom de la femme a une structure similaire et ne change pas avec le mariage: en dehors de son propre nom, elle portera le nom de son père et celui de son groupe immédiat. Dans la vie quotidienne, les noms sont naturellement abrégés.

Il faudrait peut-être insister sur le fait que la notion de «nom d'homme» est ambiguë. Nous avons tendance à l'oublier: les passeports et autres pièces d'identité, ainsi que les conventions légales de notre société, font de nous des platoniciens, adeptes de l'idée qu'il y a un certain groupe de sons qui «est» le véritable nom d'un homme. En réalité, bien sûr, il n'en est rien et les noms, comme les autres signes, dépendent du contexte. Si nous définissons le «nom» d'un homme comme le terme par lequel il est identifié ou auquel il répond si on l'appelle, le «nom» variera suivant la situation, et l'élément décisif dans le contexte sera le terme de référence impliqué. Dans le contexte de sa famille immédiate, son premier nom sera suffisant. Dans le village, son premier nom joint à celui de son père suffira. Dans le contexte d'une assemblée tribale plus large, ou au marché, un nom plus complet qui se rapporte aussi à son clan pourra être nécessaire. Si son clan, dans le sens plus étroit, est dominant et bien connu, le nom de ce clan peut alors être usité. Par contre si son clan immédiat est obscur et que l'utilisation du nom du clan plus large ne crée pas d'ambiguïtés, alors le terme plus large peut être utilisé. Les cartes d'identité impliquant un nom unique dans tous les contextes n'arrivèrent dans l'Atlas que pendant le protectorat français. Bien que la possession d'une carte d'identité ait été indispensable pour voyager, cela n'affecta pas chez les membres des tribus la manière dont ils considéraient leurs noms. L'habitude d'inventer des noms de famille, comme le font les Européens, est à peu près inconnue et ne se produit que dans le cas d'une émigration permanente vers une ville, ou exceptionnellement chez des gens ayant reçu une éducation de type moderne.

Néanmoins, en tenant compte de la nature des noms traditionnels qui varient suivant le contexte, on peut dire *grosso modo* que le nom d'un homme est formé de trois parties dont les relations réciproques obéissent à des principes assez flous.

Par exemple, un homme peut s'appeler *Daoud ou Saïd n'aït Youssif*, David fils de *Saïd*, des descendants de *Youssif*. Théoriquement, *Youssif* serait le nom de son grand-père et les *Aït Youssif*, les gens de *Youssif*, incluraient

toutes les autres familles descendant du même grand-père. Dans la pratique, il peut y avoir divers ajustements: *Youssif* peut n'avoir pas d'autre fils en dehors de *Saïd*, les *Aït Youssif* seront coextensifs avec les *Aït Saïd* et il n'y aura pas lieu d'insister sur le nom du grand-père; mais on peut reconnaître un certain avantage à insister sur l'affiliation au petit clan à l'intérieur du village, le clan de *Daoud* étant, disons, un des trois clans du village, les *Aït Ahmad*. Il peut alors se décrire comme *Daoud ou Saïd n'aït Ahmad*. D'autres ajustements de ce type se produisent.

Dans la vie de tous les jours, un homme peut être appelé par son propre nom, ou par celui-ci accompagné de celui de son père ou du nom de son clan, ou encore par le nom de son père seulement (préfixé de «*ou*») ou enfin par un surnom connu.

Touda, la sœur de *Daoud*, se définirait comme *Touda Saïd n'aït Youssif* (ou *n'aït Ahmad*), ou elle pourrait – en imitant la coutume arabe – se décrire comme *Touda bint Saïd* etc. Son nom ne change pas au mariage.

Les noms de femme apparaissent rarement dans la partie finale des noms, bien que cela arrive occasionnellement. Un esclave, en particulier une esclave, sera identifiée par sa mère plutôt que par son père, par exemple *Fatma n'Zida*, *Fatma* de la descendance de *Zida*; ou encore, des clans parallèles, revendiquant le même ancêtre, peuvent se nommer non d'après les fils de l'ancêtre commun, mais d'après ses femmes respectives, qui sont censées avoir donné naissance aux fils fondateurs de segments, comme par exemple *Aït Sfia* ou *Aït Ash'sha* dans la zaouïa d'Ahansal.

Le trait principal de la loi locale sur l'héritage consiste en ce que les frères héritent tous à égalité. Le système tout entier est symétrique en ce qui concerne les frères.

Les groupes sociaux sont fortement endogames. Le type de mariage préféré est celui contracté avec la cousine parallèle du côté paternel, c'est-à-dire avec la fille du frère du père. Cette préférence est exprimée négativement comme le droit de tous les cousins parallèles, y compris les cousins éloignés, de s'opposer au mariage d'une fille avec quelqu'un ne faisant pas partie du groupe agnatique. Le prétendant venu de l'extérieur de ce groupe doit obtenir le consentement des cousins du côté paternel de sa future femme avant de pouvoir l'épouser. Le concept de frère du père (*ami*) est utilisé d'une manière semi-classificatoire, comme celui du fils du frère du père (*yous n'ami*): en y regardant de plus près, on s'aperçoit souvent que l'«oncle» ou le «cousin» sont souvent plus «éloignés» que l'interprétation étroite des termes pourrait le laisser supposer.

Pour conceptualiser et exprimer l'organisation segmentaire patrilinéaire de leur société, les Berbères n'ont pas l'habitude de dessiner des diagrammes. La situation est exprimée et décrite généalogiquement. Le modèle le plus courant de généalogie berbère pourrait sembler inspiré de Guillaume d'Occam[1]: les ancêtres ne sont pas multipliés sans nécessité. L'individu

1. Théologien anglais et franciscain, né fin XIII[e] et mort vers 1349, surnommé *Doctor invicibilis*

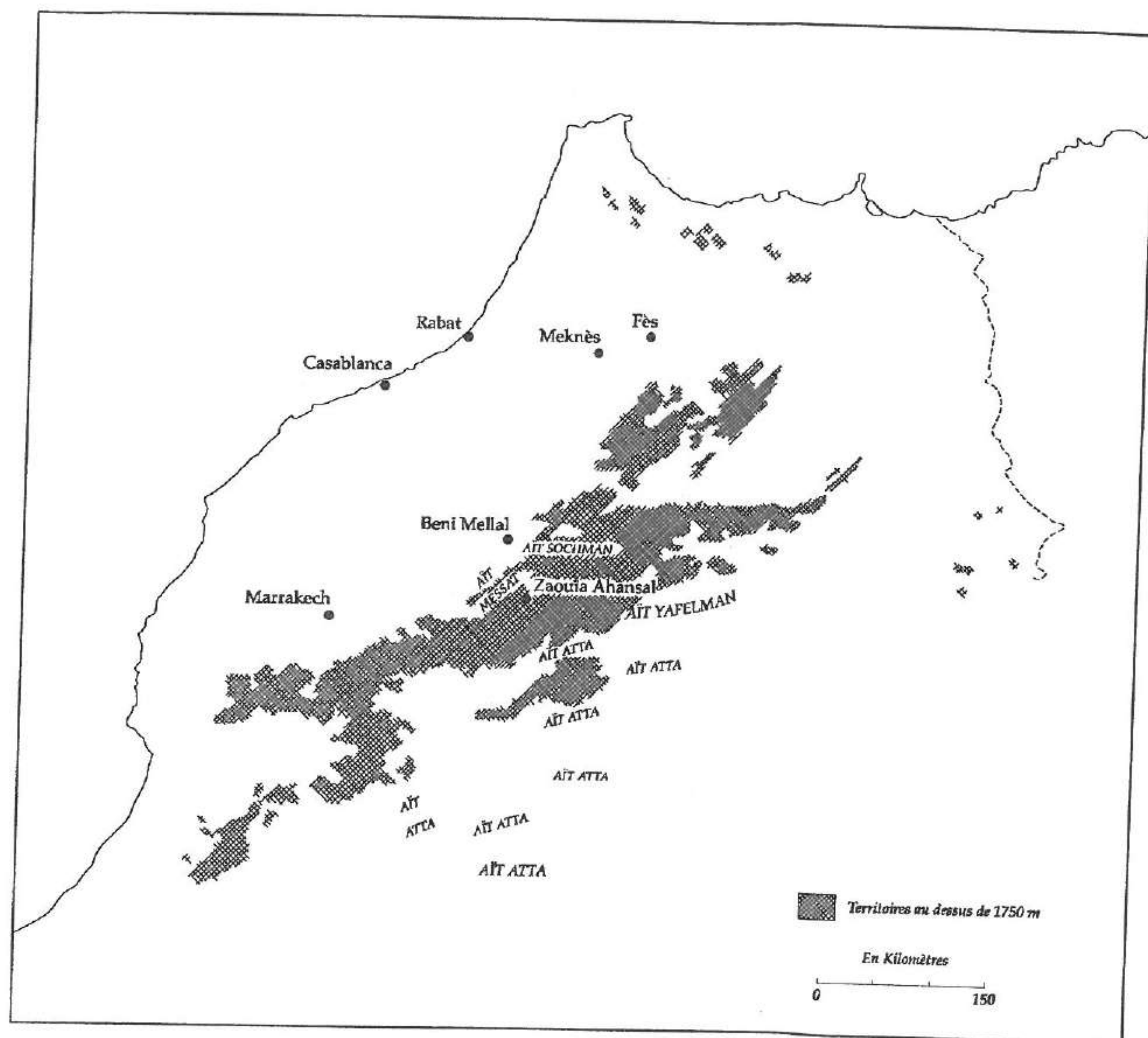
connaît le nom de son père et de son grand-père: après quoi, il nommera ou connaîtra seulement les ancêtres qui servent à définir un groupe social existant. Les ancêtres qui ne remplissent pas cette tâche ne méritent pas qu'on prenne la peine de les mémoriser (ou de les inventer).

C'est un lieu commun, lorsqu'il s'agit de ces généalogies, de dire qu'elles ne peuvent pas être prises au sérieux, pour la bonne raison que les ancêtres mémorisés de toute évidence sont simplement trop peu nombreux; si on tenait ces généalogies pour vraies, on devrait assumer une croissance absolument phénoménale de la population au cours de ces derniers siècles et se représenter l'Atlas, il n'y a pas si longtemps, habité par un très petit nombre de vieillards extrêmement virils, ancêtres de quasiment toute la population actuelle. Les généalogies de ce type sont inexactes en raison de leurs omissions, de «l'oubli» de tous les ancêtres redondants et il serait également erroné d'assumer que les ancêtres mémorisés sont des survivants de lignages authentiques, des îlots de passé authentique émergeant d'une mer d'oubli. Les îlots eux-mêmes peuvent être inventés. Pour s'en rendre compte, il suffit de penser que tous les groupes sociaux existants ont besoin d'un ancêtre comme d'une sorte de sommet conceptuel de référence, tandis qu'un ancêtre, aussi réel soit-il, n'a pas besoin d'un groupe social. En fait il n'a plus besoin de rien du tout et il n'est pas en mesure de donner d'existence à un groupe s'il le désirait. Par contre, le groupe existant actuellement peut satisfaire son besoin d'un concept pour exprimer son existence même (en laissant de côté le besoin, avancé par la théorie anthropologique, de renforcer sa solidarité).

La généalogie berbère la plus typique, celle dans le style d'Occam ou quelque chose d'approchant, avec un père et un grand-père mémorisés, puis seulement des ancêtres qui effectivement définissent des groupes existants, n'est cependant qu'une forme possible, bien qu'elle soit la plus répandue et la plus élémentaire. Deux facteurs surtout peuvent amener une modification de ce type de généalogie: une sédentarisation très poussée et la sainteté.

Les tribus très sédentarisées, c'est-à-dire celles dans la vie desquelles l'agriculture (avec des champs irrigués et donc immobiles) joue un rôle beaucoup plus important que l'élevage, peuvent se passer de définition généalogique des groupements sociaux les plus étendus. Dans leur cas, les groupes les plus étendus, au plus haut niveau de segmentation, peuvent être définis géographiquement. Il peut y avoir, au sommet, des niveaux de segmentation pour lesquels le mot *Aït* n'est pas suivi d'un nom de personne mais d'un nom de lieu. La conceptualisation généalogique des groupes ne se fait qu'aux niveaux les plus bas. Dans la région qui nous intéresse, il n'y

et *Venerabilis inceptor*. Nominaliste, sa thèse la plus célèbre est que les essences ne sont pas multipliées sans nécessité (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*). C'est ce que l'on appelle «le rasoir d'Occam» qui consiste à supprimer tout ce qui est superflu. On peut voir en lui un des ancêtres de l'empirisme et donc du fonctionnalisme. (NdT).



Carte du Maroc montrant la zaouïa Ahansal et les quatre groupements tribaux principaux qui l'utilisent comme arbitre.

a qu'une seule tribu où ceci s'est produit sans ambiguïté. Il faut noter que la situation semble être la même dans la partie occidentale du Haut Atlas, où la quasi-totalité des tribus sont très sédentarisées[1]. Toutefois, la forme en arbre du système segmentaire n'en est pas modifiée pour autant, bien que cela aille à l'encontre des théories reçues sur la mentalité berbère[2].

La manière dont la sainteté affecte les généalogies est beaucoup plus importante pour ce qui nous intéresse. Les saints n'ont pas des généalogies dans le style d'Occam, mais plutôt dans le style de Veblen[3], dans la mesure où ils s'engagent dans une sorte d'ostentation de leur richesse généalogique. Plus on a d'ancêtres et plus on rit ou, en tout cas, mieux c'est. La généalogie typique d'un saint qui réussit comprend une longue chaîne de noms, dont seuls quelques-uns ont le rôle de définir des groupes intégrés existants, en se tenant au sommet de leur généalogie; et en fait, seuls quelques-uns ont une identité ou une personnalité attachée à leur nom. Dans le cas des ancêtres à la Occam des segments de tribus laïques, une identité peut également manquer, mais un tel ancêtre sans personnalité définit effectivement un groupe. Ces ancêtres, sans visage et sans groupe, ne font qu'ajouter à la richesse de la lignée ancestrale.

Le diagramme de la p. 53 donne une représentation graphique d'une société segmentaire simplifiée. Le schéma (a) montre comment elle apparaît du point de vue d'un individu quel qu'il soit; le schéma (b) montre sa structure du point de vue du groupe en tant qu'ensemble. Si 1) seulement un genre (masculin) est retenu pour signifier l'appartenance à un lignage et 2) seulement une ascendance ancestrale commune peut définir les groupes et 3) le groupe tout entier («la tribu») a en commun un ancêtre ultime, il s'en

1. Cf. Jacques Berque, *Structures Sociales du Haut-Atlas*, 1955, p. 63.

2. «À ce sujet, le lecteur, peu familiarisé avec les façons arabes de penser, doit se pénétrer fortement de cette idée, qu'Arabes et Berbères ont une conception «biologique», non territoriale de la patrie; ils ne disent pas: «Je suis de tel village» mais «J'appartiens à telle tribu». (Récemment, nous avions en main un livre sur la préhistoire en Angleterre; il s'intitulait: *The earliest Englishman*; qu'il y ait pu y avoir des Anglais en Angleterre, avant l'arrivée des Angles, est un point de vue qui échapperait à nos indigènes !)» (G.H. Bousquet, *Les Berbères*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, p. 52.)

En général c'est vrai, mais il y a des exceptions, notamment parmi les groupes bien sédentarisés. Voyez les citations suivantes tirées des *Structures Sociales du Haut Atlas* (*op. cit.*) p. 63:

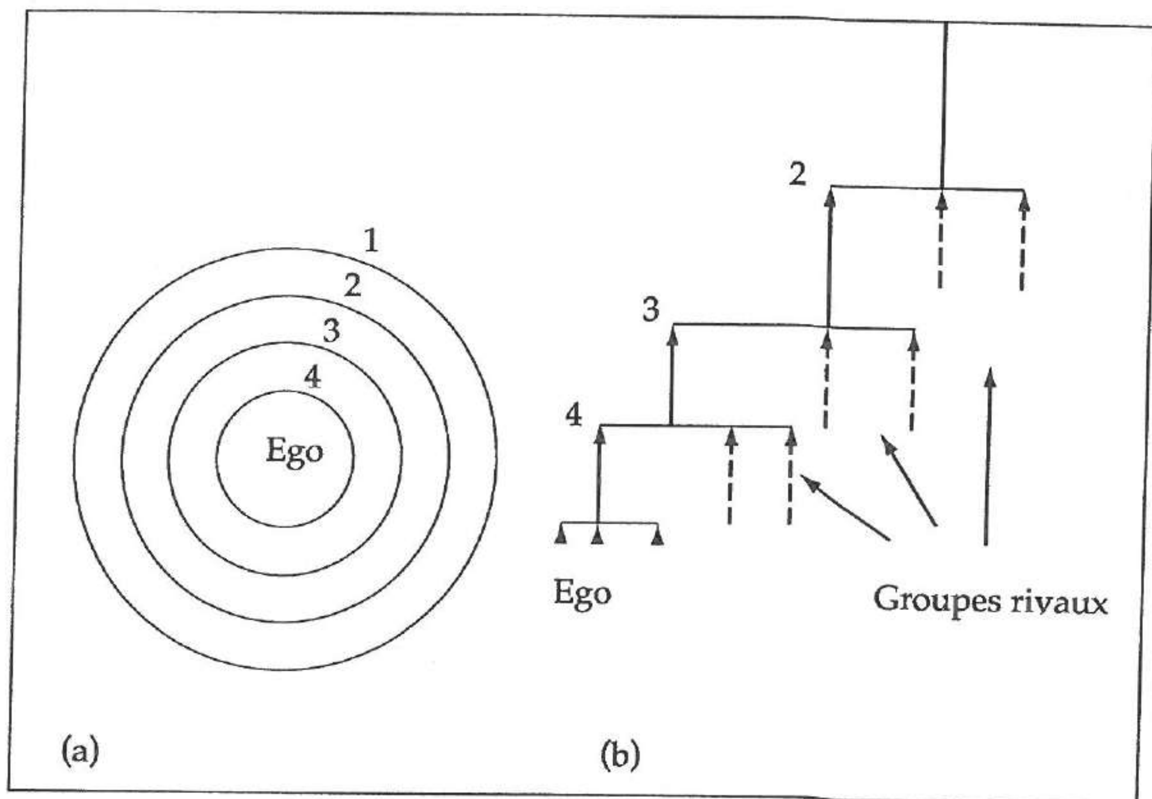
«Montagnards, Sédentaires.

...Or le premier résultat de l'analyse c'est qu'ils sont des immigrants, et que, fait plus instructif, ils n'ont aucune gêne à avouer une origine étrangère. Ils y mettent même... quelque coquetterie... On sent que leur snobisme n'est pas de revendiquer une ascendance arabe ou chérifienne. Il est de subsister ensemble, alors qu'on vient de si loin... On ne pose pas au beau fils venu d'Orient, mais plutôt à l'astucieux petit bâtard qui s'encastre à sa juste place».

Une description de ce type s'appliquerait aux Bou Gmez, tribu importante, très sédentarisée dans le Haut Atlas central, et éventuellement à quelques autres, mais non aux quatre grands groupements qui constituent la majeure partie des clients des saints de cette étude.

3. Economiste américain (1857-1929) qui a inventé le concept de la cherté motivante et recherchée comme un trait distinctif de classe: la «consommation somptuaire» (*conspicuous consumption*) ou «ostentatoire» par opposition à la théorie classique de recherche constante du moindre prix. (NdT).

suit que l'individu est membre d'une série de groupes «emboîtés», le plus grand étant défini par l'ancêtre le plus éloigné (et ainsi de suite en descendant) et sans qu'aucun des groupes dont il fait partie n'en recoupe un autre. Du point de vue du groupe dans sa totalité, il en découle qu'à chaque échelon, il y a des groupes qui s'opposent en s'équilibrant les uns les autres. (Dans un souci d'exhaustivité, j'expose des points bien connus des anthropologues. Le thème principal de mon livre n'est pas lié à un schéma aussi nettement tracé mais plutôt aux complications que le système des saints y introduit.)



Se diviser pour ne pas être dominés (Le concept de segmentation)

Les Berbères de l'Atlas sont segmentaires et patrilinéaires. On constate des différences notables entre la segmentation des groupes saints et des groupes laïques et des différences mineures à l'intérieur de ces deux catégories générales.

La notion de segmentation, telle qu'elle a été développée par l'anthropologie sociale moderne, surtout par E. E. Evans-Pritchard, est simple: elle s'applique, plus ou moins bien, à un très grand nombre de sociétés tribales et est extrêmement éclairante. Elle mérite d'être plus largement connue en dehors de la communauté des anthropologues. Elle clarifie énormément le problème du maintien de l'ordre dans certaines sociétés, dans celles où le principe segmentaire est le facteur prépondérant pour ce maintien de l'ordre aussi bien que dans celles où ce principe n'est qu'accessoire.

La notion de société segmentaire comprend plusieurs éléments solidaires:

(1) Elle contient une théorie de la cohésion sociale, théorie décrivant une amélioration de la maxime «diviser pour régner». Cette maxime latine propose une technique pour gouverner facilement. Les sociétés segmentaires utilisent la même technique pour se passer complètement de gouvernement: se diviser de manière à ne pas être dominés.

L'idée, derrière la théorie, c'est que les fonctions de maintien de la cohésion, du contrôle social, d'un certain degré de légalité et d'ordre, qui ailleurs dépendent largement d'organismes spécialisés avec des sanctions à leur disposition, peuvent être exercées avec une efficacité suffisante, simplement par «l'équilibrage» et «l'opposition» des groupes constituants. La cohésion est maintenue, non par des organismes intérieurs de coercition, mais par une menace extérieure; par conséquent, à chaque échelon où il y a un «intérieur», il doit y avoir un «extérieur» correspondant. Evidemment, l'utilisation de ce principe n'est guère remarquable, car il est bien connu que, partout, la meilleure manière d'obtenir la cohésion et la coopération d'un groupe, c'est la menace d'un ennemi commun. Il est facile d'observer ce principe en action dans notre société qui n'est pas du tout segmentaire. *Ce qui définit une société segmentaire n'est pas que cela se produise mais que c'est à peu près tout ce qui s'y produit.*

La possibilité d'obtenir autant avec un mécanisme aussi simple dépend des autres traits d'une société segmentaire:

(2) Une structure «en arbre»: les groupes auxquels une personne peut appartenir sont disposés dans un système dans lequel, en partant du plus grand, se greffe un ensemble de sous-groupes mutuellement exclusifs et dont chacun possède un ensemble de sous-groupes etc. jusqu'au moment où l'on arrive aux atomes ultimes: individus ou familles.

Encore une fois, ce qui définit une société segmentaire n'est pas qu'on peut y trouver un système de groupes répondant à ces conditions, mais c'est qu'on y trouve *seulement* un pareil système (ou presque seulement).

Il s'ensuit des conséquences aussi évidentes que frappantes: du point de vue de n'importe quel groupe, sa composition peut être spécifiée sans ambiguïté et sans aucun risque d'utiliser des critères d'appartenance qui pourraient être contradictoires.

Un groupe est subdivisé en sous-groupes qui se subdivisent à leur tour, etc. Ce principe de division et de subdivision engendre *tous* les groupes sans exception qu'on trouve dans la société. Ainsi, il n'existe pas de groupes ni de critères qui en recoupent d'autres. Dans une société non-segmentaire, les clubs, sectes, associations, guildes, groupes d'âge, sociétés secrètes et autres, peuvent recouper des divisions et subdivisions de clans. Ce chevauchement de liens constitue en lui-même un principe intéressant pour maintenir l'ordre social, mais c'est un autre principe et non un principe segmentaire. Une société segmentaire est définie par l'absence ou la quasi-absence d'autres liens de ce type. Dans une société idéale purement segmentaire, ils seraient totalement absents. Dans les sociétés effectivement connues comme

segmentaires, ces liens transversaux sont relativement peu significatifs alors que les divisions et les subdivisions bien marquées sur un seul «arbre» sont très importantes.

L'univers social dans une telle société segmentaire consiste en groupes toujours définissables de la manière logique la plus simple: par genre et par différence, en spécifiant le groupe immédiatement au-dessus (le genre) et le principe de différenciation du sous-groupe à définir par rapport aux autres sous-groupes du même genre (la différence). Quand la segmentation est généalogique, un ancêtre fournit le genre, un autre, souvent son fils supposé, la différence. Un tel monde social est, bien sûr, très différent de ces nombreux autres univers, sociaux ou non, dans lesquels les principes de subdivisions se recoupent de manière désordonnée, en laissant des frontières ouvertes ou floues, avec des critères contradictoires, etc.

Ainsi, tout individu se trouve au centre d'une série de cercles concentriques, dans une série de groupes de plus en plus vastes auxquels il appartient et dont les frontières ne peuvent jamais se recouper.

Le cercle le plus central constituera le foyer indépendant; le cercle suivant sera le groupe de foyers ayant en commun un ancêtre, qu'il soit véritable ou supposé, et définissant un «petit clan»; le cercle suivant sera une unité clanique plus grande, ou un village entier; et ainsi de suite. Un membre d'une société segmentaire peut éventuellement connaître un conflit de priorités – devra-t-il participer à une vendetta entre des sous-groupes avant de participer à une guerre entre des groupes? – mais il est peu probable qu'il connaisse un conflit de loyautés en tant que tel puisque les groupes, au moins en principe, sont arrangés de manière à éviter les interférences.

La segmentation est une sorte de modèle d'abstraction sous sa forme la plus pure. Les ancêtres éloignés sont comme des concepts abstraits: ils dénotent plus de gens vivants actuellement et connotent moins de relations que les ancêtres proches qui, plus concrets, dénotent moins de descendants et connotent des relations plus intenses.

C'est une propriété formelle des «arbres», dans le sens mathématique du terme, qu'il n'y a qu'un seul itinéraire pour aller de n'importe quel point à un autre. Les systèmes segmentaires, tels qu'ils sont exprimés par exemple dans les généalogies [1] des membres qui en font partie, sont bien des «arbres» dans ce sens-là. Sur l'arbre généalogique, il n'y a qu'un seul chemin pour relier un homme à un autre homme. Par conséquent, dans la mesure où les obligations et les loyautés sont définies de manière agnatique, il ne peut y avoir aucune ambiguïté dans les relations entre deux hommes situés sur le même «arbre», ni non plus dans les droits moraux ou les attentes que produisent ces relations. La propriété formelle d'unicité de connexion entre deux points d'un «arbre» a l'important corollaire social suivant: la relation sociale entre deux individus est, encore une fois – au moins théoriquement – unique et sans ambiguïté.

1. Les Berbères se servent du mot arabe «arbre» pour décrire les généalogies.

Si le trait premier et discriminant – à savoir l'utilisation des oppositions pour produire de la cohésion – doit vraiment caractériser la société, une structure arborescente du genre décrit *supra* est nécessaire. La structure arborescente garantit qu'en cas de conflit, certains groupes, qui vont «s'équilibrer» les uns les autres, peuvent être mis en action. Un équilibre de forces n'a pas à être mis au point, les groupes de pression et de contre-pression n'ont pas à être créés et mobilisés: ils sont toujours disponibles, ils existent potentiellement sur toute la longueur de l'échelle, «en toutes tailles», et leur rivalité, même latente, assure la mise en jeu des groupes adéquats quand, effectivement, un conflit éclate.

De pareilles séries de groupes de toutes tailles sont nécessaires si le principe de segmentarité doit jouer son rôle. C'est décisif même si l'on n'en mesure pas tout de suite la portée. Un conflit peut surgir n'importe où. Deux frères peuvent se chamailler pour un outil, deux cousins peuvent se disputer au sujet d'un champ, deux clans peuvent s'affronter dans un village à cause de l'entretien d'un canal d'irrigation, deux villages peuvent se quereller au sujet d'un pâturage, deux tribus peuvent entrer en conflit dans un grand marché. Dans une société anarchique, sans gouvernant, chaque fois qu'un conflit surgit entre deux individus étroitement liés ou extrêmement distants, ou bien entre des groupes entiers de personnes, il est inutile d'appeler la police ou le gouvernement pour vous protéger et régler l'affaire, pour la simple raison qu'il n'y a ni police ni gouvernement. Votre seul espoir est que la menace d'un autre groupe rendra le vôtre loyal et solidaire, soit parce que les intérêts de ses autres membres sont directement impliqués, soit parce qu'ils ont besoin de votre aide dans les affaires similaires, soit encore parce qu'ils peuvent supposer qu'une agression tolérée dans un cas ne fera qu'encourager sa réitération. Mais avant qu'une telle menace puisse activer «votre» groupe, il doit y avoir potentiellement un groupe de ce type, un ensemble de personnes qui peuvent s'identifier comme faisant partie de ce groupe. Etant donné qu'on ne peut prévoir à quel niveau, ou à quel degré de parenté le conflit va surgir, une société segmentaire ne peut fonctionner que si les groupes sont effectivement disponibles à tous les échelons.

Le fait qu'une société segmentaire fournit de la cohésion par le biais de groupes hostiles «du haut en bas de l'échelle» nécessite deux précisions: l'une concernant le sommet et l'autre la base de la pyramide des unités sociales. Aux deux extrémités de l'échelle – où, par définition, il n'y a pas de plus petit ou de plus grand groupe – il ne reste personne à mettre en opposition, personne pour redresser un tort. Concrètement: à la base, si l'un de deux frères tue l'autre, qui est là pour redresser le tort? Du point de vue des autres groupes de frères, le meurtrier – ou plutôt la paire fraternelle qui s'est maintenant affaiblie – n'a fait que cracher à sa propre figure, ce n'est pas à eux qu'il a fait du tort. De la même manière, au sommet, une fois que nous avons atteint le plus grand groupe qui puisse se concevoir lui-même comme

un groupe, nous entrons de nouveau dans le domaine de l'anarchie morale et politique. À ce niveau, il n'y a pas non plus d'entité capable d'appliquer des sanctions ou d'entrer en action.

Cette conclusion – il n'y a personne pour s'opposer à une agression ou la punir, que ce soit au niveau moléculaire ou au niveau de taille maximale de groupe – découle du modèle d'une société segmentaire «pure». Une société segmentaire pure est une société où il n'existe pas d'instance qui pourrait résister aux transgressions des règles ou s'y opposer dans l'abstrait, mais c'est une société formée de groupes et de sous-groupes disposés de manière à être toujours disponibles pour résister aux transgressions quand elles sont dirigées contre eux[1].

Dans quelle mesure cette conclusion, tirée du modèle abstrait et simplifié, s'applique-t-elle à la société concrète en question? Elle s'en rapproche en partie, mais ne s'y conforme pas complètement.

Voyons d'abord les aspects par lesquels elle se conforme au modèle. Tout en haut de l'échelle, il n'y a pas de concepts régionaux ou autres selon lesquels les groupes pourraient se nommer ou se concevoir, une fois que l'on a dépassé les derniers barreaux de la terminologie segmentaire (comme les *Aït Atta, Aït Sochman, Aït Yafelman, Aït Messat*). Toutefois, la dernière fois qu'il s'est produit un événement qui aurait pu activer la cohésion de l'Atlas dans son ensemble, à savoir pendant la conquête française, aucun groupe total de ce type ne se forma. La conquête, par conséquent, se fit petit à petit.

Au niveau moléculaire, les membres des tribus de l'Atlas central admettent l'idée d'un «bon» fratricide, celui qui n'est l'affaire de personne en dehors du groupe de frères concernés et qui, par conséquent, confirme complètement le concept abstrait. On se rappelle des cas de fratricide de ce type.

Par ailleurs, la société diverge du modèle segmentaire pur par certains aspects. Au sommet, la conscience d'être musulman peut éventuellement – et effectivement cela s'est produit dans le passé – unir ou plutôt créer des groupes de n'importe quelle taille, bien au-dessus du maximum envisageable, sur la base du stock disponible de groupes et noms tribaux

1. Cela ne signifie pas que le tribalisme segmentaire ne connaît pas de règles morales «universelles». Concernant les hommes de tribu, un stéréotype répandu dans le public, notamment chez les philosophes, est celui d'hommes totalement esclaves des règles à l'intérieur des groupes auxquels ils appartiennent et complètement amoraux en dehors de ceux-ci. C'est doublement faux. Les sociétés segmentaires n'ont rien de particulier de ce point de vue. Les membres des tribus qui s'y trouvent ne peuvent pas être asservis par des règles internes car il n'y a pas «d'intérieur» absolu: le groupe dont je suis membre pour un objectif particulier ne sera pas forcément le mien pour un autre objectif. En second lieu, on ne peut pas dire que les règles universelles de morale, formulées de manière impersonnelle ne sont pas présentes: elles le sont, bien au contraire. Leur application variera suivant la force et la détermination du groupe qui a souffert de leur violation; mais cette détermination dépendra en partie du bien-fondé de l'affaire. Ce mécanisme est discuté en détails plus loin, en relation avec le «serment collectif», p.109.

emboîtés les uns dans les autres. Créer de pareils groupes n'est pas simple, mais, bien sûr, si leurs adversaires sont des infidèles ou des hérétiques, c'est plus facile. Les leaders qui, à travers toute l'histoire du Maroc, ont réussi à amener une telle cohésion supra-segmentaire, étaient soit des réformateurs religieux pendant la période médiévale, soit, pendant les siècles qui ont suivi, des personnes possédant une sainteté musulmane particulière en tant que descendants du Prophète.

Au niveau moléculaire, un principe non segmentaire peut être observé dans le concept du «mauvais» fratricide: lorsque le meurtre du frère est jugé injustifiable, le groupe plus large (village, clan) perçoit pour lui-même une compensation du «mauvais» fratricide. Ce qui rend ceci non segmentaire tient à ce que le groupe total entre en action contre une partie de lui-même pour maintenir l'ordre moral, alors que dans le système segmentaire, c'est toujours un groupe qui entre en action contre un autre pour se défendre lui-même contre une rupture de l'ordre moral.

Le «bon» fratricide, l'élimination d'un frère tenu pour un scélérat, sera non seulement considéré comme permis, mais encore comme une action louable, voire une obligation. Prenons l'exemple d'un frère dont les méfaits sont une plaie pour ses propres frères d'une part et qui, d'autre part, peuvent également déclencher une agression extérieure contre eux par d'autres groupes; ceux-ci, dans ce contexte, ne vont évidemment pouvoir exercer leur vengeance collective que sur les frères et non sur le seul coupable. Dans ces circonstances, tuer un membre de son propre groupe de parenté reste la seule solution pour maintenir la paix à l'extérieur; c'est une punition plus sévère d'un degré que de le désavouer lors du serment collectif. Les cas où le fratricide n'est pas tenu pour un crime illustrent admirablement le modèle segmentaire.

Il arrive cependant qu'un groupe se mette en action contre un délinquant en son sein, et non exclusivement contre un groupe extérieur; il peut donc entreprendre une action collective, en tant que groupe, contre une partie de lui-même, ce qui est une conduite non segmentaire. Cela peut arriver dans le cas de délits autres que le fratricide. L'adultère, par exemple, peut être expié par une donation au groupe auquel appartiennent à la fois l'amant et le mari trompé, et non au sous-groupe offensé seulement. L'amant dédommage le groupe dans son ensemble en donnant une fête. Dans ce cas, c'est un groupe qui demande et obtient une compensation pour la violation de son ordre moral, et non un sous-groupe qui obtient d'un autre sous-groupe réparation pour un tort subi. La défense de l'ordre moral en tant que tel, par opposition à la défense du groupe, est un comportement non segmentaire.

Au sommet, cette société possède effectivement des moyens pour activer les groupes, qu'il y ait ou non une notion préexistante de ces groupes (en termes de sol ou de parenté). Un de ces moyens est la possibilité d'affiliation, qui, bien sûr, fonctionne aussi aux niveaux inférieurs, où il y a des groupes

préexistants ; cette possibilité est irremplaçable pour faciliter les réalignements dont la menace potentielle constitue une sanction nécessaire pour maintenir la cohésion interne des groupes – c'est-à-dire quand ils ont à subir l'épreuve du serment collectif. Mais le moyen le plus important pour notre propos est le leadership des saints et le sentiment général d'allégeance à l'islam exprimé par le respect dû aux saints en tant que descendants du Prophète et pour leur arbitrage en tant que dépositaires (hypothétiques) de la *chra'a* ou loi divine. L'illettrisme général a, jusqu'à ces toutes dernières années, écarté le risque de vérification de leurs décisions par rapport au texte de référence de la loi divine: le Coran. S'il en est besoin, le leadership saint permet, quand les circonstances sont réunies, de souder ensemble les groupes – particulièrement ceux de grande taille – qui ne correspondent à aucun groupe latent dans le système segmentaire; il permet même de créer des groupements transversaux.

Les saints eux-mêmes aussi sont segmentaires. Mais comme leurs services modifient, tout en le facilitant, le fonctionnement du principe segmentaire pur parmi les tribus laïques, chez les saints eux-mêmes, le fonctionnement de la segmentarité est aussi modifié, mais d'une manière toute différente, qui sera décrite ultérieurement.

(3) Lignage unilinéaire. La relation entre ce trait et la notion de système segmentaire n'est pas toujours entièrement claire. Dans *Tribes without Rulers* [1], une étude comparative et générale de ce type de société, John Middleton et David Tait écrivent:

«... les traits essentiels (de la segmentarité) sont le caractère «emboîté» des segments de la série et la caractéristique d'être dans un état de segmentation continuelle et d'opposition complémentaire. La série peut être formée de lignages ... ou de groupes territoriaux...»

Ceci semble à juste titre impliquer que la segmentation ne peut être définie en termes de parenté unilinéaire seulement, mais qu'elle peut l'être également en termes de territoire. Néanmoins je ne suis pas sûr que les deux phénomènes – segmentation et parenté unilinéaire – puissent être séparés l'un de l'autre entièrement. Ce qui est crucial pour définir les sociétés segmentaires, ce n'est pas seulement la présence de la segmentation, mais aussi l'absence totale, ou presque totale, de quoi que ce soit d'autre. Il en découle que la parenté devrait être sans importance, dans le sens de ne pas engendrer de groupes sociaux significatifs, ou alors, quand elle est présente et qu'elle définit des groupes sociaux, elle doit le faire suivant des lignes parallèles aux principes généraux de segmentation de la société. Mais elle ne peut le faire que dans le cas d'un modèle en forme d'arbre, en d'autres termes si elle est unilinéaire. Il s'ensuit que, bien qu'une société segmentaire n'ait nullement besoin d'être organisée en lignages, elle peut, au mieux, être unilinéaire. Tout système de parenté plus compliqué engendrerait des liens conflictuels.

1. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958, p. 7.

(4) Monadisme: j'utilise ce terme pour désigner un trait particulièrement intéressant des sociétés segmentaires, à savoir que les groupes de toutes les tailles se ressemblent ou reflètent les structures les uns des autres. Le groupe plus petit est une tribu embryonnaire, la tribu est un petit groupe agrandi à la loupe[1].

J'ai l'impression que la présence de cette caractéristique est parfois exagérée, ou, d'un autre point de vue, que c'est peut-être prendre trop à la lettre un mode de conceptualisation que l'on trouve effectivement dans les sociétés segmentaires. Car il est bien vrai que la relation entre deux grands clans peut être conçue, par les membres du clan, comme une relation entre deux frères, en vertu de la descendance supposée des deux clans à partir de deux hommes qui étaient frères. Mais en réalité, les opérations et les fonctions de différentes tailles, aux divers échelons du système segmentaire, sont inévitablement très différentes. Le groupe le plus bas sur l'échelle est concerné par la vie quotidienne, le groupe suivant par l'équilibre du pouvoir au sein du village, le village par la protection de son territoire et des champs, les clans étendus par les pâturages collectifs et les groupes encore plus grands par la défense de la région dans son ensemble: les types d'activité aux divers points de l'échelle segmentaire «emboîtée» sont très divers et demandent des types différents de relations et d'actions[2]. Ce fait apparaît plus clairement si l'on examine les conséquences de la superposition d'une administration moderne à une société segmentaire: les groupements de haut niveau tendent à s'effacer tandis que ceux qui se trouvent en bas de l'échelle continuent de fonctionner vigoureusement. Cependant il est vrai que dans une société segmentaire, les groupes petits et grands se ressemblent davantage les uns les autres que dans les sociétés non segmentaires. Dans les sociétés complexes, l'Etat et/ou la ville diffèrent beaucoup de la famille.

---

1. E.E. Evans-Pritchard, in *African Political Systems* (édité par M. Fortes et E.E. Evans-Pritchard) p. 283 :

«Une section tribale possède la plupart des attributions de la tribu : le nom, le sens de loyauté, un lignage dominant, une différenciation territoriale, des ressources économiques, etc. Chaque section est une tribu en miniature et se distingue de la tribu seulement par la taille et le degré d'intégration; ces sections s'unissent entre elles pour faire la guerre et reconnaissent un principe commun de justice.»

Chez les Berbères, la reconnaissance d'un principe commun de justice n'a pas de plafond social bien défini. A partir de cette citation, on ne sait pas très bien jusqu'à quel degré, en descendant sur l'échelle segmentaire, Evans-Pritchard souhaite appliquer cette similitude ; mais si l'on admet qu'il existe une sorte de similitude formelle et que les unités de différentes tailles se ressemblent et sont conceptualisées de la même manière par leurs membres, il semble également important de mettre l'accent sur les différences de fonction des groupes de différentes tailles.

2. Par exemple, les disputes entre des petits groupes tendent à se fixer sur la personnalité de quelqu'un, les co-jureurs sont alors choisis par proximité agnatique par rapport à cette personne. Quant aux disputes entre grands groupes, elles ne sont généralement pas causées par une seule personne et les co-jureurs sont effectivement des représentants choisis plutôt que des agnats coresponsables. Il est intéressant de noter que ces représentants sont susceptibles d'être choisis par le groupe opposé plutôt que par le groupe qu'ils représentent.

Dans une tribu segmentaire, il y a une ressemblance entre la tribu ou le clan d'une part et la famille de l'autre, non seulement en terminologie mais également dans la réalité.

La densité de la segmentation

Pour la recherche comparative, le domaine suivant est passionnant: qu'est-ce qui détermine le nombre de degrés dans un système segmentaire, le nombre d'unités emboîtées les unes dans les autres? Ou en d'autres termes, étant donné une généalogie à la Occam où les ancêtres ne sont pas multipliés sans nécessité, qu'est-ce qui détermine le nombre d'ancêtres nécessaires? Les possibilités sont les suivantes:

(a) Le nombre de degrés dans le système dépend du nombre de liens d'intérêt commun, chaque degré correspondant à un intérêt partagé. Le groupe le plus petit est un groupe de gens qui sont susceptibles d'hériter les uns des autres et ont des droits prioritaires sur les filles les uns des autres par exemple; le groupe qui vient après peut partager une étendue d'un seul tenant de terres irriguées et possède donc un intérêt commun à sa défense et à ses droits aux parts d'eau; le groupe suivant peut être celui qui correspond à l'usage commun d'un pâturage étendu et ainsi de suite.

(b) Des intérêts communs, en engendrant un groupe, peuvent aussi engendrer une segmentation interne: si, par exemple, un groupe X est engendré par des droits communs sur un pâturage, alors l'autogestion de X, étant donné que c'est une société segmentaire, demande qu'il y ait des sous-groupes de X qui s'équilibrent les uns les autres dans le fonctionnement interne de X, sans considération du fait que ces sous-groupes eux-mêmes correspondent ou non à des intérêts communs dans l'écologie locale.

(c) Il est possible que les degrés ou les emboîtements soient déterminés simplement par le besoin d'en avoir une certaine densité: une échelle n'est pas digne de ce nom si les échelons ne sont pas à une distance suffisamment proche les uns des autres. Il s'agirait peut être seulement d'une question de définition: une société «segmentaire» (par d'autres aspects) avec très peu de degrés d'emboîtement peut tout simplement ne pas mériter d'être classée comme telle.

Mais sans doute y a-t-il là quelque chose de plus important qu'il n'y paraît: il est difficile de voir comment une société avec très peu d'emboîtements – disons une grande tribu avec seulement un degré entre elle-même et la famille étendue – pourrait effectivement fonctionner comme société segmentaire, c'est-à-dire maintenir un certain degré d'ordre au moyen de groupes équilibrés en opposition. Il n'y aurait qu'un grand nombre de petits sous-groupes appartenant à un grand groupe mais non organisés en groupes intermédiaires de quelque taille que ce soit. Par conséquent, si un conflit surgissait, impliquant plus de deux de ces micro-groupes mais moins que l'ensemble des groupes, il n'y aurait alors aucune alliance possible pour maintenir la paix par «l'équilibre». Le nombre

d'alliances envisageables serait trop grand et trop imprévisible. Ou bien une société de ce type ne fonctionnerait pas du tout et serait authentiquement anarchique, ou bien encore un principe autre que celui de la fusion et de la fission segmentaires serait en jeu. Ainsi, à titre de comparaison, on peut avancer qu'une pyramide inversée d'acrobates – s'édifiant à partir d'un seul homme à la base jusqu'au sommet comportant un nombre *n* d'hommes – ne peut réussir que si la multiplication des segments à chaque niveau n'est pas trop grande. (Cet argument est, d'un certain côté, une généralisation de l'argument (b).)

En d'autres termes, la question de la densité des emboîtements est liée au trait dominant des sociétés segmentaires: dans de telles sociétés, on n'appartient pas simplement à un groupe, on y a une position bien définie, une niche. Et cela ne signifie pas la même chose que dans notre contexte: cela ne veut pas dire que la société est stratifiée ni que l'on appartient à une strate particulière, cela ne signifie pas non plus qu'il y a une spécialisation professionnelle. En fait, on observe très rarement dans les sociétés segmentaires une réelle stratification ou une spécialisation professionnelle notable. Ces niches sont situées pour ainsi dire verticalement et non horizontalement, dans un espace social plutôt que géographique, bien que les deux dimensions puissent, dans une mesure très variable, se recouvrir. La niche d'un Berbère est repérable par l'identité de ses co-jureurs, ceux qui seront appelés pour rendre compte de ses actes – et réciproquement – et avec lesquels il partage des espoirs d'héritage – sauf s'il est un étranger adopté – et des droits sur les épouses possibles. Quand il est exilé ou qu'il doit, pour toute autre raison, se trouver une autre résidence, la première chose à faire – point sur lequel ils insistent – est de se trouver des co-jureurs. Il existe une procédure, pour contraindre un groupe, en mettant en jeu son honneur, à intégrer un membre de cette manière.

C'est un trait, probablement essentiel d'une société segmentaire qu'elle pré-arrange (mais ne prédétermine pas complètement) quelles seront effectivement les alliances (en principe produits du libre arbitre humain), en termes de faits réels ou imaginés, dans le domaine de la parenté ou parfois de l'occupation du sol.

Le jeu diffère d'une sorte de loterie internationale en ce qu'il y a des «alliés naturels» et que les règles sont biaisées en faveur de la fidélité à ces alliances naturelles. En même temps, le jeu présuppose également que ces alliances ne seront pas toujours respectées, que l'option de réalignement existe et qu'elle est parfois avantageuse.

La nécessité d'une certaine «densité» de segments emboîtés découle du besoin d'alliances pré-arrangées. Supposons que l'emboîtement ne soit pas assez dense, d'un grand groupe on descendra immédiatement à, disons, trente-deux sous-groupes. Si le conflit surgit à l'intérieur du grand groupe, et si aucune alliance pré-arrangée – exprimée en termes de droits collectifs spéciaux et en termes de mythes de parenté – n'existe, la marge de manœuvre

pour trouver des alliances sera si grande que la situation deviendra extrêmement instable. Par conséquent, si l'on veut jouir de stabilité sans gouvernement, et je pense que c'est bien là la caractéristique centrale des sociétés segmentaires – il est nécessaire qu'il y ait un ou plusieurs autres échelons entre un et trente-deux.

Bien sûr il existe des tribus, par ailleurs segmentaires, où un saut aussi brutal – de un à trente-deux – a effectivement lieu[1]. Mais dans ce cas, elles ont – ou elles devraient avoir – un leadership permanent raisonnablement fort, un sous-groupe sorti du rang et spécialisé dans la politique ; et alors, dans ce contexte, elles ne sont donc plus purement segmentaires, puisque la relation de ce sous-groupe au reste ne peut être expliquée en termes d'«équilibre». Ainsi, les Berbères de l'Atlas central sont d'une plus grande pureté segmentaire ; ils réussissent à éviter l'utilisation de pouvoirs permanents et spécialisés à l'intérieur des tribus, d'une façon qui sera décrite *infra*. En conséquence, l'emboîtement est dense. Il n'y a pas de grands vides entre les échelons sur cette échelle.

(d) L'étendue précise et la densité de la segmentation peuvent effectivement être déterminées en partie par des facteurs historiques. Il y a chez les Berbères des phénomènes qui le montrent clairement : la survivance de petits groupes, voire de simples familles qui structurellement, en termes de généalogie, ont la position de clan et devraient donc, en théorie, équilibrer un clan entier avec une population dense ; leur ancêtre étant un frère de celui du clan important, les deux groupes sont égaux généalogiquement. Mais, en réalité, l'inégalité démographique force le petit groupe à agir comme un sous-groupe du plus grand avec lequel, du point de vue de la généalogie, il peut prétendre à la parité. Au cas où la démographie et la généalogie divergent, c'est la première qui l'emportera généralement ; la généalogie n'est pas toujours «manipulée» de manière à rendre la situation claire et symétrique. Il y a en fait souvent une bonne raison de s'accrocher à des positions dans des systèmes généalogiques caduques ; ces positions comportent des revendications peu pratiques ou qu'il serait peu politique d'exprimer à ce moment-là, ou même dans un futur proche, mais qui, un jour, pourront être réactivées. Il est probable que les Berbères ne soient pas seuls à se cramponner à des revendications plus ou moins en sommeil, prêtes à être ré-exprimées si l'occasion s'en présente ; on pense en particulier à la coutume de certaines familles de Fès de garder les clés de leur maison à Grenade, en attendant le jour où l'expulsion des musulmans d'Espagne connaîtra un renversement de situation. Un degré dans l'échelle segmentaire, un groupe emboîté, peut être conservé non par des intérêts partagés dans le temps présent, mais par des intérêts passés, dans l'éventualité qu'ils pourraient un jour redevenir d'actualité.

1. Deux exemples me viennent à l'esprit : l'un d'Iran et l'autre d'Arabie ; je tiens à remercier Frederick Barth et al Faour de la tribu Fadl pour cette information.

L'autorégulation de l'ordre et du désordre

On peut se poser d'autres questions décisives sur la société segmentaire en général, comme celle du degré d'efficacité réelle de ces mécanismes d'équilibrage. Un sceptique pourrait d'emblée objecter que l'idée d'un équilibre naturel est trop belle pour être vraie: qu'est-ce qui empêche que cet équilibre soit renversé? De fait, dans la réalité il est souvent renversé. Si le mécanisme segmentaire s'avère efficient, son «fonctionnement» est, en partie, une illusion d'optique: quand il échoue, quand il est renversé, le nouvel arrangement suit le modèle antérieur. Quel autre modèle pourrait-il suivre? Les acteurs n'ont probablement pas les concepts ou les coutumes nécessaires à une structure plus élaborée – alors que ceux de l'organisation segmentaire leur sont familiers. De toute manière, une organisation segmentaire est en quelque sorte le minimum de ce qui peut être sauvé: toute organisation plus élaborée demanderait non seulement de briser l'équilibre antérieur, mais également une inventivité créatrice et de grands efforts. Si l'environnement est segmentaire, le modèle a une tendance évidente à se répandre, par une sorte d'émulation impérieuse: segmentez-vous comme nous ou joignez-vous à nous! (Ou faites les deux!). Le résultat est le même. Ainsi, en tout sauf en ce qui concerne le nom des groupes, et éventuellement même en qui concerne les noms, l'ordre ancien est rétabli.

Pour fonctionner, le système ne doit pas fonctionner trop bien. On verra le même phénomène à l'œuvre en relation avec une application particulière du système: la procédure légale du serment collectif. C'est la peur qui crée la cohésion des groupes, la peur de se faire attaquer par les autres dans un environnement anarchique. Si le système d'équilibrage était parfaitement rodé, en produisant une sorte d'équilibre de paix perpétuelle entre les forces en présence à tous les niveaux, la société cesserait d'être anarchique et la peur ne serait plus un puissant ressort d'action. On ne peut demander aux gens d'être motivés par un souvenir lointain ou par la conscience d'une possibilité théorique d'anarchie. Dans ce cas, très improbable, nous serions peut-être dans une société totalement anarchiste – mais non anarchique – sans contrainte ni violence, dans laquelle à la fois la violence et le gouvernement seraient absents, mais nous ne serions pas dans une société segmentaire. La pérennité d'une société segmentaire demande, paradoxalement, que ses mécanismes soient suffisamment inefficaces pour entretenir la peur comme sanction du système.

Egalité

Ce qui nous amène à réfléchir à un autre aspect fondamental: dans quelle mesure les systèmes segmentaires sont-ils égalitaires ?[1] Dans quelle mesure

1. Middleton et Tait (p. 8) remarquent que Durkheim utilise le terme «segmentaire» d'une autre manière que celle employée ici. Mais il me semble qu'il y a une relation étroite entre les deux – et Middleton et Tait ne le contesteraient sans doute pas. Le concept durkheimien, contient les notions de répétition et d'absence de spécialisation qui impliquent l'égalitarisme

faut-il que ce soient des segments égaux qui s'équilibrent? En fait, les sociétés qui peuvent par certains aspects être décrites de façon vraisemblable comme segmentaires ne sont pas toujours égalitaires ni dépourvues de stratification[1].

Néanmoins, il me semble souhaitable de garder l'égalitarisme dans la définition d'une société segmentaire, ou du moins d'une société purement segmentaire, pour la raison suivante: puisque l'inégalité et/ou des relations asymétriques existent et se maintiennent dans une société donnée, le principe segmentaire ne peut pas être tenu pour seul responsable de leur existence et de leur perpétuation. En réalité ces groupes aux relations asymétriques peuvent avoir une structure interne en forme d'arbre et ils peuvent même avoir été incorporés dans un «arbre» plus grand; de plus l'opposition des segments à chaque niveau peut être un facteur, parmi d'autres, de persistance de l'arbre. Il n'en demeure pas moins que les asymétries elles-mêmes ne peuvent être comprises de cette manière, du moins pas sans précision supplémentaire. Les explications «segmentaires» sont toujours à double tranchant, alors que les relations asymétriques sont celles qui ne le sont pas[2]. Il s'ensuit que des relations asymétriques et inégalitaires ne s'expliquent pas uniquement par la seule segmentation!

Cependant les systèmes segmentaires sont rarement purs et peut-être ne le sont-ils jamais. Le type idéal «pur» nous sert avant tout à mettre en évidence les points faibles et les irrégularités des sociétés segmentaires réelles. Certaines de ces anomalies n'apparaissent que sous l'influence de facteurs exogènes, d'autres peuvent être pour ainsi dire cristallisées à partir d'un tissu homogène et indifférencié en raison de besoins internes, sans qu'il y ait d'asymétrie initiale. C'est le cas des «saints», qui sont une sorte d'excroissance irrégulière dans une société segmentaire.

Comment expliquer ces asymétries? Il faut poser deux questions distinctes: d'une part pourquoi sont-elles là, quels mécanismes les produisent et quels besoins satisfont-elles, et d'autre part, pourquoi émergent-elles aux points particuliers de la société où on les trouve effectivement? La réponse à la

---

également essentiel au fonctionnement d'une société «segmentaire» dans le sens habituel. S'il y a une spécialisation des groupes – politique, économique ou rituelle – ils ne peuvent plus simplement «s'équilibrer» mutuellement, mais leur complémentarité donne naissance à un nouveau facteur de cohésion; inversement, s'ils s'équilibrent tout simplement les uns les autres, ils ne peuvent pas être spécialisés.

1. Cf. E.E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*,1954, p. 288.

2. E.E. Evans-Pritchard présente le même argument en relation avec les Bédouins de Cyrénaïque qui, à la différence des Berbères, ont des chefs segmentaires permanents (*The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949, p. 59) : «Le système tribal, typique des structures segmentaires toujours et partout, est un système d'oppositions équilibrées... et, par conséquent, il ne peut donc y avoir une autorité unique dans une tribu. L'autorité est distribuée sur tous les points de la structure tribale et le leadership politique est limité aux situations dans lesquelles une tribu ou un segment agit en tant que groupe... Il ne peut évidemment y avoir aucune autorité absolue attribuée à un seul cheikh dans une tribu quand le principe fondamental de la structure tribale est l'opposition entre ses segments...»

deuxième question semble particulièrement difficile, dans la mesure où une société segmentaire est, par définition, symétrique. Quelles raisons peut-on trouver à l'asymétrie au sein d'une société symétrique? Si tous les clans sont identiques, pourquoi ce segment-ci ou celui-là se change-t-il, par exemple, en un segment saint différant des autres?

Ce problème n'est pas aussi difficile qu'il peut le sembler lorsqu'il est énoncé dans l'abstrait. Le principal est de répondre à la première question: pourquoi la société a-t-elle besoin de cette asymétrie-ci ou de celle-là, quels sont les besoins et les mécanismes qui soutiennent cette institution asymétrique-ci ou celle-là ? La réponse ne nécessiterait pas forcément un exposé sur la première apparition de l'institution et sur son origine; mais quand, comme c'est le cas ici, la description de son fonctionnement inclut un exposé sur la manière dont l'institution assure sa propre diffusion, l'explication des origines – du moins celle de cas individuels, si ce n'est de l'idée même de l'institution en tant que telle – et l'explication de son mode de perpétuation ne font alors qu'une. Le fonctionnement normal de l'institution comprend sa propre reproduction et sa propre diffusion.

Après avoir éclairci ce point – c'est-à-dire quand nous saurons pourquoi la société a des saints – nous verrons que la deuxième question, celle de la forme – pourquoi *ici* seulement et non pas *là* – n'est pas si importante. Les sociétés ne sont pas à l'image de l'âne de Buridan, paralysées par une situation totalement symétrique qui exclut la possibilité de trouver une raison pour ceci plutôt que pour cela, car dans le cas de ce malheureux animal, toute raison de préférer la botte de foin située à sa gauche avait en contrepartie, par hypothèse, une raison également forte de préférer la botte de foin à droite. En fait, comme cela apparaîtra *infra*, il est possible dans le cas présent d'expliquer non seulement pourquoi les saints prospèrent, mais encore pourquoi ils prospèrent à l'endroit précis où on les trouve.

Disposition et processus

La segmentation désigne à la fois un processus ou un événement d'une part, et une condition ou une disposition d'autre part. Quand une famille, jusqu'alors unie, se divise un jour en unités séparées, chacune d'entre elles fondée sur l'un des frères qui vivaient jusque là «en indivision», ou quand une grande tribu acquiert une nouvelle parcelle de territoire située à une certaine distance de son habitat habituel et qu'une partie de ses membres va s'y établir, ce sont des faits précis, concrets et datables. C'est un événement ou un processus. D'un autre côté, deux segments d'une tribu, ou deux familles apparentées, peuvent aussi vivre dans un état permanent de «segmentation», c'est-à-dire que, simultanément, elles se contrôlent par une hostilité mutuelle et cependant, elles écartent les agressions extérieures en étant toujours prêtes à s'unir pour les repousser. C'est une condition permanente qui ne se traduit pas nécessairement en une action datable. Ses manifestations sont multiples et peuvent même rester latentes plutôt qu'explicites.

En général, il est difficile de conceptualiser ces états latents et discontinus que sont les dispositions et on a tendance à se les représenter comme quelque chose de permanent et de substantiel. Une manière de le faire consiste à inventer quelque qualité mystique conçue comme permanente, ce qui permet ainsi de conférer pérennité et substance à une disposition qui, quant à l'apparition des événements, est discontinue, voire imprévisible. Les sociétés segmentaires ne suivent pas nécessairement cette méthode, elles le font lorsqu'elles sont également «totémiques»; elles expliquent alors la relation entre les différents clans par une relation mystique permanente entre les clans et les animaux totémiques. Les tribus berbères, bien sûr, ne sont pas totémiques[1]. Elles se servent de l'autre méthode disponible pour conceptualiser une relation sociale: elles la conçoivent comme s'articulant sur un événement spécifique et concret du passé. Le fait que deux grands groupes entretiennent une relation amicale, «fraternelle», mutuelle, est conçu comme étant la conséquence d'avoir deux frères pour ancêtres. Un événement concret supposé s'être déroulé dans le passé – la cohabitation puis la séparation de deux frères et de leurs familles – symbolise une disposition présente, la relation permanente entre deux grands groupes.

Il s'agit à présent de noter l'asymétrie entre les grands groupes et les petits. Dans le cas des petits groupes, le symbole concret de l'épisode et la réalité discontinue de la disposition sont congruents. Le symbolisme tend à être véridique. Deux familles parentes ont des liens «fraternels», et souvent, en réalité, deux grands-pères défunts étaient en fait frères et appartenaient à la même famille qui s'est ensuite scindée de façon pacifique. En d'autres termes, la croyance ne justifie pas simplement un ensemble présent de relations mais également, dans bien des cas typiques, elle est littéralement vraie.

Pour les grands groupes, la question est plus complexe. Si une tribu se divise par le biais de l'acquisition d'un nouveau territoire occupé par une partie de ses membres, il est peu probable – en supposant que la tribu ait deux sous-clans A et B – que tous les membres d'un clan aillent dans le nouveau territoire et que tous ceux de l'autre restent dans l'ancien. Il est beaucoup plus vraisemblable que certains membres de chaque clan vont partir et que d'autres vont rester. Ainsi, le processus concret de la fission d'un grand groupe ne correspond pas à l'image simple d'une séparation de frères. Le processus réel – le départ d'un grand nombre de gens, issus cette fois des deux clans – ne correspond pas au processus symbolique – la séparation dans le passé de deux ancêtres frères – invoqué pour expliquer la disposition actuelle. Cette inadéquation entre le réel et le symbolique n'est plus alors une simple affaire de schématisation d'un événement

---

1. Quelques faibles traces de totémisme sont perceptibles. Il y a un segment de la panthère des Ihansalen établis chez les Aït Bou Iknifen de Talmest. On trouve aussi un clan du chacal. Mais dans ces deux cas, l'usage d'un nom d'animal n'entraîne aucune pratique rituelle totémique.

symbolique éloigné dans le passé généalogique ou de réduction du nombre de ses acteurs. Les histoires portant sur des frères peuvent rendre compte de manière correcte, bien que sélective, de ce qui est réellement arrivé aux petits groupes et elles le font parfois. Mais dans le cas des grands groupes, ces histoires s'écartent encore davantage de la réalité.

Tant pour les grands groupes que pour les petits, ces histoires peuvent «symboliser» correctement la *disposition*: les frères s'opposent les uns aux autres mais s'unissent contre les gens extérieurs, ce qui est effectivement vrai à la fois des familles fraternelles et des clans ou tribus fraternels. Mais c'est seulement à un seul niveau, à celui des groupes de petite échelle, que l'histoire des frères représente de manière également correcte ce qui s'est réellement passé au moment de la fission. Si deux familles fraternelles sont généralement issues de deux frères qui ont décidé un jour de séparer leurs foyers, par contre deux parties d'une tribu, établies dans deux zones distinctes, disons deux vallées, ne descendent pas de deux frères venus chacun de son côté, avec sa propre maisonnée, s'installer dans l'une ou l'autre des vallées en question. Et, ce qui est plus important, ce n'est même pas que la division territoriale entre les deux vallées correspondrait à une division de la tribu en deux clans qui serait antérieure à l'occupation de la deuxième vallée, en admettant qu'une telle expansion se soit bien produite historiquement. Car si une tribu conquiert un nouveau territoire, ce qui se produit en général, cela ne signifie pas que tous les membres d'un clan l'occupent, tandis que tous les membres de l'autre restent sur place; le butin sera plus vraisemblablement partagé et quelques membres de chaque clan se rendront dans le territoire nouvellement acquis. Avec le temps, il se peut que l'événement passé soit masqué par la formation de deux nouveaux clans de niveau supérieur, correspondant à la nouvelle division territoriale, mais qui s'imaginent descendre de deux frères fondateurs.

Dans bon nombre des principaux groupements tribaux, le souvenir de «ce qu'il s'est vraiment passé» – c'est-à-dire de ce que l'on croit qu'il s'est vraiment passé – est de plus entretenu par l'idéologie généalogique ambiante. Une grande tribu – par exemple les *Aït Atta*, les *Aït Daoud ou Ali* des *Aït Sochman* – sera composée d'un certain nombre de sous-clans, disons A, B, C, D et E. La tribu tout entière possède des territoires dans deux régions ou plus. Chacun des sous-clans jouira des terres et des droits de pâturage dans les deux régions (comme c'est le cas chez les *Aït Daoud ou Ali*) ou dans *toutes* les régions (comme c'est le cas chez les *Aït Atta*). Pourquoi en est-il ainsi? Il me semble qu'une explication peut être donnée à la fois en termes d'«histoire authentique» et en termes de l'utilité pérenne et contemporaine des croyances et des institutions qui y sont associées. Historiquement, quand une tribu acquiert de nouvelles terres, chacun des clans participants réclame sa part du butin territorial et aucun d'entre eux n'est disposé à renoncer à ses anciennes terres. D'où une fission qui traverse les limites des anciens clans: par conséquent, la division territoriale recoupe les vieilles

lignes de séparation des clans (comme c'est le cas à l'évidence chez les deux tribus citées).

Toutefois, une explication fonctionnelle, en termes d'utilité quotidienne de la division, est également possible. Une fois l'arrangement conclu, la tribu, en tant qu'ensemble, a intérêt à ce qu'il dure et pour ce faire, il existe des sanctions pour forcer les sous-groupes à l'obéissance. Supposons une tribu qui possède deux frontières distinctes ou plus – c'est-à-dire des frontières avec diverses autres tribus qui sont des ennemis potentiels – comme c'est virtuellement toujours le cas : si chaque clan est représenté sur chaque frontière, cela accroît les sanctions qui contribuent à la cohésion de la tribu dans son ensemble. Lorsqu'éclate un conflit sur une frontière éloignée d'un individu ou d'un groupe élémentaire, sans menacer directement l'individu ou le groupe en question, ce n'est pas seulement l'obligation de loyauté tribale abstraite et de haut niveau qui va les pousser à entrer en action, mais aussi l'obligation de loyauté clanique plus concrète et d'un niveau plus proche. Et qu'est-ce qui motive, à son tour, cette loyauté clanique plus concrète? Certainement pas des sentiments sans fondement. L'appel aux armes est généralement soutenu par les droits de pâturage, les espérances d'héritage et les droits d'alliance matrimoniale.

Dans les conditions écologiques prédominant dans l'Atlas, le droit de pâturage constitue le motif essentiel dans la mesure où il n'est en principe pas soumis à l'érosion du temps ni au passage des générations – à la différence des autres facteurs: l'héritage et les droits préférentiels de mariage. Cela s'articule sur des différences écologiques. Dans le cas des deux tribus citées, les terres tribales s'étendent sur des zones pâturables à des saisons différentes ou dans des conditions différentes. Le territoire des *Aït Atta* est particulièrement frappant de ce point de vue; il s'étend depuis le bord brûlant du Sahara jusqu'aux hauts plateaux d'herbage périodiquement recouverts de neige sur le versant nord de l'Atlas. Un homme de tribu sait qu'il peut avoir besoin des pâturages éloignés sur lesquels il a un droit et qui sont gardés par ses frères de clan, quand, le moment venu, la neige ou la sécheresse, suivant les cas, rendront son pâturage proche impraticable. De telles conditions peuvent le rendre sensible à la voix du sang, quand il apprend que ses frères, géographiquement éloignés, sont menacés. Ceci n'empêche pas que, liens du sang ou non, il souhaite envoyer ses cousins au diable quand ils arrivent à leur tour sur ses pâturages à lui, quand leurs troupeaux piétinent ses champs et, en particulier quand, dans les conditions politiques modernes, il n'a plus besoin de leur aide pour garder sa frontière. La tribu des *Aït Atta* occupe un territoire particulièrement étendu et diversifié, leurs traditions soulignent le danger que le manque de cohésion fait courir aux groupes habitant des territoires distants, à moins que chaque clan – en termes desquels les droits de pâturage sont définis – ne soit représenté à chaque frontière. Chaque clan est également représenté au centre du territoire. Le système de segmentation et de chefferie des *Aït Atta*

est double: les considérations claniques et territoriales se recoupent. Un «chef de pays» (*amghar n'tamazight*) est élu par chaque groupe territorial, par rotation et complémentarité parmi les clans représentés localement (cf. plus bas p. 89); cependant, si une menace contre l'ensemble de la tribu active l'institution de la chefferie suprême pour l'ensemble des *Aït Atta*, un tel chef suprême est élu par rotation et complémentarité en termes non pas de subdivisions territoriales mais de subdivisions claniques.

Toutes les tribus comprises dans l'aire d'influence du saint d'Ahansal ne manifestent pas des variantes de ce type de modèle. On y trouve aussi d'autres types tribaux. Les tribus habitant un territoire relativement compact, surtout s'il s'agit d'une vallée éloignée ou un système de vallées, peuvent ne pas avoir besoin de clans géographiquement discontinus. Par exemple les *Aït Bou Gmez* ne possèdent même pas de théorie généalogique pour rendre compte de leurs unités les plus grandes et, par conséquent, ne pourraient pas, même s'ils le désiraient, avoir un système de recoupement, puisqu'au niveau des unités les plus grandes, ils n'ont de toute manière que des groupes territoriaux. Il faut ajouter que les *Aït Bou Gmez* sont avant tout des agriculteurs; dans leur cas, des droits de pâturage diversifiés ne constitueraient donc pas un lien social bien fort. Les *Aït Messat* possèdent un système de vallée assez compact, bien qu'il ne soit pas alluvial comme chez les *Aït Bou Gmez*; mais leur territoire n'est pas écologiquement diversifié et leurs clans sont territorialement compacts. Les *Aït Mhand* occupent un territoire qui n'est pas clairement délimité par des frontières naturelles et dont les terres ne sont pas fertiles; mais ils semblent être une tribu relativement nouvelle et créée de façon fonctionnelle, sans croyance en une origine commune; les clans qui la composent pourraient difficilement se permettre d'être discontinus, chacun s'appuyant sur cette contiguïté pour obtenir toute la cohésion dont il est capable.

Fission et fusion

Un père peut avoir deux fils mais un fils ne peut avoir deux pères. Il s'ensuit qu'une société segmentaire et patrilinéaire, qui conçoit avant tout les relations entre ses propres sous-groupes en termes généalogiques empruntés à la seule paternité, possède des notions grâce auxquelles elle peut exprimer la fission mais pas la fusion. Ceci, bien sûr, ne crée aucun obstacle à la segmentation en tant que condition. La condition est atemporelle. Quand elle a besoin de symboliser l'union du groupe, elle remonte au grand-père commun et distant, et quand elle souhaite mettre en lumière la désunion interne, elle se réfère à la pluralité de frères ou de petits-enfants dans les générations subséquentes. Ce n'est pas le temps qui est une image mobile de l'éternité, c'est la généalogie atemporelle qui est une image statique du mouvement social. Or il semblerait qu'il n'existe pas de concept pour caractériser la fusion comme processus repérable et datable.

Pourtant, la fusion se produit bel et bien. En postulant une stabilité de la population et une densité invariable de la segmentation à n'importe quel niveau de taille, le nombre de fissions, moins le nombre de lignées éteintes, doit être égal à celui des fusions. Nous n'avons aucun moyen de vérifier l'hypothèse de la stabilité de la population ou de la densité de la segmentation, mais *grosso modo*, quelque chose de ce type a dû vraisemblablement exister dans l'ordre traditionnel, au moins pendant quelque temps. De plus, de nombreux indices irréfutables de phénomènes de fusion corroborent cette idée, et assumer qu'il n'y a pas eu de fusions nous amènerait à supposer un taux de croissance démographique dans ces derniers siècles aussi absurde et phénoménal qu'on le trouve de façon implicite dans les généalogies tribales (si on les prend à la lettre). Comment la fusion est-elle conceptualisée?

On peut poser comme principe général au sujet de la société berbère que chaque fois qu'il y a une relation, elle sera fondée soit sur une croyance de parenté, soit sur une prestation, soit encore sur les deux. Un lien de parenté ou un «sacrifice» en faveur d'une personne ou d'un groupe sont la ratification d'une obligation. Une personne ou un groupe désireux de se resituer sur l'arbre des alliances sacrifiera un animal au nouveau groupe auquel il veut appartenir, le plaçant ainsi dans l'obligation de le recevoir. On considère qu'un tel acte place le récipiendaire dans un état d'obligation et que le groupe qui reçoit le don ne peut refuser la demande. Je n'ai en tout cas pas entendu dire que de telles requêtes aient été rejetées. Il n'en demeure pas moins que certaines personnes, querelleuses et procédurières, qui se replacent fréquemment par cette méthode dans la structure villageoise des groupes solidaires pour le serment collectif et donc co-responsables, sont des fléaux bien connus. On doit ajouter que le repositionnement peut impliquer une transplantation physique, ce qui n'est pourtant pas systématique: un individu peut se réaligner dans un village; un clan entier peut se réaligner dans une autre tribu – comme l'un des clans des *Aït Isha* s'est aligné avec les *Aït Mhand* – sans que cela n'implique le moindre mouvement physique. Mais si un individu ou une famille cherchent une nouvelle niche dans une nouvelle tribu, il est évident qu'ils doivent émigrer.

On ne comprend pas bien pourquoi le groupe d'accueil devrait tolérer le désagrément de réalignements au sein du village. En fait, ces réalignements sont tolérés et localement on l'explique simplement en référence à l'obligation morale, au code d'honneur. On peut aussi penser que le moment viendra de laisser tomber un nouvel allié indésirable – s'il l'est – au prochain conflit et à l'occasion du serment collectif; c'est ce qui contribue à expliquer pourquoi la procédure du serment collectif n'est pas toujours prédéterminée en faveur de la partie qui prête serment (cf. *infra* p. 109). Dans le cas de réalignements de grands groupes, ou de la migration de petits groupes ou d'individus, la réponse est plus facile: on reçoit un nouvel allié, un renfort gratuit. Remarquez que dans le Haut Atlas central – à la différence probablement du Haut Atlas occidental ou de certaines parties de l'Anti-

Atlas – la pression démographique n'est pas encore arrivée à un point de saturation: on trouve encore des terres cultivables, entre autres des forêts, et il faut bien dire que dans le passé, les propriétés d'un groupe n'étaient pas tant ce qu'il possédait que ce qu'il était capable de cultiver et de défendre. Certaines agglomérations arrivaient bien à saturation; la loge principale des *Ihansalen* par exemple cherchait plutôt à reloger ailleurs les réfugiés des vendettas demandant sa protection, qu'à les absorber elle-même.

Le principal motif de migration individuelle était bien sûr l'homicide et la vendetta, la fuite pour éviter la vengeance. Quand on fait le tour des villages de la région, on rencontre assez fréquemment des individus qui ont subit ce type de transplantation dans leur jeunesse ou sont les descendants de ce type d'immigrants. Si vous fuyez la vendetta à l'intérieur d'un groupe A, dont vous êtes membre, le meilleur endroit où fuir c'est chez les ennemis traditionnels de A. Loin de tirer leur propre vengeance sur le réfugié, ils vont apparemment bien accueillir une recrue à laquelle on peut faire confiance, car la route du retour chez les siens lui est barrée. En effet, il est possible de «choisir la liberté» en passant à l'ennemi, même si, dans cette société, l'ennemi ne se différencie pas par l'idéologie. Du temps des Français, de telles fuites-migrations devinrent moins fréquentes. Les groupes les plus importants n'avaient plus la possibilité de se livrer à des violences collectives et les meurtriers individuels, s'ils étaient attrapés, trouvaient en quelque sorte un sanctuaire en prison. L'institution du prix du sang continuait d'être appliquée, la loi coutumière tribale était toujours valide et les membres des tribus assimilaient l'emprisonnement à l'exil – peine imposée auparavant au meurtrier, sauf en cas de pardon de la famille de la victime. Par ailleurs, le jeu des réalignements à l'intérieur des villages, qui n'impliquait aucune transplantation géographique, continua.

Étant donné cette possibilité de «naturalisation» dans un nouveau groupe, indépendamment de l'idéologie de parenté et en opposition au système des alliances, on peut se demander si l'idée même d'une structure segmentaire n'est pas un mythe et si, en réalité, la société n'est pas beaucoup plus fluide que les modèles arborescents bien nets des groupes et des alignements ne pourraient le suggérer. Une pareille conclusion serait très erronée. La société berbère du Haut Atlas central n'est sans doute pas totalement rigide – la naissance et la parenté ne tiennent pas l'individu dans un étau d'acier – mais elle n'est certainement pas très fluide. Ce n'est en tout cas pas une de ces sociétés dans lesquelles une population flottante se sédentarise selon des configurations variables dans une structure définie en termes «segmentaires». Dans n'importe quel village, la proportion d'immigrants mâles sera inférieure à 10%, et souvent bien en dessous de ce pourcentage. Les gens ne se délocalisent pas à moins d'y être obligés, dans la plupart des cas à la suite d'un homicide. La société berbère est complètement agnatique: il ne s'agit pas de grappes de cognats autour d'un tronc agnatique. L'atypique famille uxorilocale existe, mais est assez

rare tant cette pratique est tenue pour déshonorante[1]. Les immigrants, «les gens du sacrifice» (ou *tighsi*), obtiennent de nouveaux co-jureurs mais il faut noter qu'on leur attribue la dernière place de la ligne des jureurs. En général, les espoirs d'héritage dans le village natal et les inconvénients du statut d'immigrant dans une nouvelle communauté suffisent à décourager les flux migratoires entre des groupes géographiquement distincts.

En laissant de côté les migrations individuelles, quel est le poids de la structure segmentaire sur la vie de la société dans son ensemble ? On peut en avoir une idée en considérant la manière dont les groupes tribaux viennent rendre hommage aux saints, ou la manière dont ils résistèrent ou se soumirent aux Français ou encore, dans le même ordre d'idées, en observant leur comportement dans la vie politique des partis après l'Indépendance ou au cours de l'unique soulèvement survenu dans la région depuis l'Indépendance.

Les décisions politiques ne suivent pas nécessairement les clivages de la structure segmentaire. Il ne faudrait pas croire que les membres des tribus soient esclaves en pensée et en action de leurs clans et qu'ils soient incapables d'évaluer les conséquences de leurs actes ou d'agir de façon autonome. Il serait également faux de minimiser l'ordre hiérarchique des groupes tribaux en pensant qu'il s'agit là d'une sorte d'épiphénomène sans importance quand arrive le moment de prendre des décisions politiques. L'organisation segmentaire montre un ensemble d'alignements non seulement validés par la coutume, l'esprit de corps et le rituel, mais encore par des intérêts communs qui constituent la ligne directrice des alliances et des inimitiés, de l'aide et de l'hostilité quand un conflit survient. Les stratégies, les affinités, les nouvelles perspectives et l'imagination diplomatique peuvent parfois modifier quelque peu les alignements finals, cependant on peut être à peu près sûr que les allégeances des tribus et des clans seront respectées et que, dans le cas contraire, d'autres motivations ont dû entrer en jeu.

La pertinence de la segmentation

L'organisation des tribus berbères du Maroc central présente un intérêt théorique à plus d'un titre. De fait, il y a deux traditions universitaires pour lesquelles leur étude est pertinente: les études déjà existantes sur les sociétés nord-africaines et la tradition des analyses «structurales» en anthropologie sociale. Dans le passé, ces deux courants étaient parfois séparés l'un de l'autre. Ce n'est plus le cas.

Du point de vue de l'anthropologie structurale, l'intérêt que recèle la société berbère tient à ce qu'elle fournit un spécimen exceptionnellement clair du principe segmentaire, du maintien de l'ordre politique sur des régions

1. Certaines tribus du Moyen Atlas ont de manière institutionnelle un statut spécial qui réunit celui de mari uxorilocal et de client travailleur (en faveur de la lignée patrilinéaire de la femme). Cf. R. Aspinion, *Contribution à l'étude du droit coutumier marocain*, 2e édition, A. Moynier, Casablanca et Fès, 1946, p. 153.

étendues, sur des populations importantes et sur des milieux écologiques diversifiés et complémentaires, sans aucune concentration du pouvoir et sans État centralisé. Par bien des aspects, le principe segmentaire s'applique chez les Berbères avec une pureté remarquable: ils ne sont pas stratifiés en aristocrates et roturiers; les clans ne possèdent pas de familles de cheikhs dominantes de façon permanente; le modèle de mariage préférentiel (parallèle patrilatéral) ne fait que renforcer la structure patrilinéaire et ne créée pas de liens qui viendraient interférer; la nature du leadership élu et soumis à une rotation l'empêche de s'ossifier en une stratification de richesse et de pouvoir; les généalogies sont plutôt occamistes, juste suffisamment longues pour exprimer la structure segmentaire et pas davantage; enfin, les degrés de segmentation sont assez denses pour éviter le recours à d'autres principes. De ce point de vue, ma thèse principale est que cette relative pureté segmentaire des tribus laïques est rendue possible par les saints: ces outsiders «artificiels», inégalitaires, stratifiés et pacifiques remplissent des fonctions qui permettent aux membres des tribus, égalitaires et enclins à la vendetta, de bénéficier d'un système segmentaire particulièrement pur. Ici, la séparation des pouvoirs n'est pas seulement un moyen d'éviter la tyrannie, comme le dit la théorie politique classique; c'est également un moyen d'éviter l'inégalité. Le potentiel inégalitaire de la société se trouve pour ainsi dire épongé par les saints. Ici, enfin, l'égalité et la liberté vont de pair.

En relation avec les études antérieures sur les sociétés nord-africaines, la thèse de ce livre peut être abordée sous un autre angle. Pour la période des temps modernes, les ouvrages de Robert Montagne[1] donnent, comme nous l'avons déjà dit, une analyse vraiment exceptionnelle de la société berbère. Nous pourrions tenter de résumer cette œuvre, riche en idées et bien documentée, de la façon suivante: primo, l'institution principale pour maintenir l'ordre parmi les Berbères anarchiques est un type particulier de bifurcation interne: le *leff*; secundo, la société berbère tend à osciller entre deux formes sociales: des républiques tribales égalitaires, gouvernées par des assemblées (ou des hiérarchies d'assemblées) et se servant du système de *leff* d'une part, et d'autre part des tyrannies personnelles éphémères dont les exemples contemporains sont les grands caïds du Sud. L'instabilité inhérente aux républiques et aux *leffs* entraîne de temps en temps la cristallisation d'un pouvoir personnel qui, toutefois, ne conduit nullement à quoi que ce soit qui se rapprocherait d'un système «féodal» stable (et ceci nonobstant l'aspect suggestif des châteaux des grands chefs bandits). Au contraire, tôt ou tard, ce despotisme s'écroule à son tour et l'on revient à la situation précédente. Montagne propose là une remarquable analyse structurale non d'un système stable, mais d'un système en oscillation perpétuelle qui rappelle assez, par certaines de ses caractéristiques générales,

1. *Les Berbères et le Makhzen au sud du Maroc*, 1930. *La vie sociale et la vie politique des Berbères*, 1931.

la théorie exposée plus tard par Edmund Leach sur les systèmes politiques des montagnards de Birmanie[1].

Robert Montagne savait pertinemment qu'il y avait à sa théorie d'oscillation politique une exception notable, celle des «Etats maraboutiques», les hagiarchies comme celles des *Ihansalen*. Ses remarques *passim* sur ces quasi-Etats sont précises et pénétrantes. Ses observations sur la zaouïa d'Ahansal sont d'autant plus remarquables que le territoire même d'Ahansal n'avait pas encore été conquis au moment où il fit son étude et qu'aucun Européen ne s'y était rendu. D'une certaine manière, la présente étude ne fait qu'apporter des détails sur cette exception dont il avait parfaitement compris les caractéristiques générales. L'Etat maraboutique constitue une exception avant tout par sa stabilité; il n'y avait pas d'oscillation entre deux modèles et le système politique général des tribus du Haut Atlas central leur permettait d'échapper aux tyrannies personnelles temporaires. Paradoxalement, cette hagiarchie est l'inverse de la célèbre définition de l'Etat par Max Weber: nous avons ici un Etat, si nous le classons comme tel, *dans lequel ce sont les sujets qui ont le monopole de la violence légitime, alors que les gouvernants, par leur fonction même, ne sont pas censés recourir à la force.*

Je n'ai pas de commentaires particuliers à apporter sur la théorie oscillatoire de Montagne. Je crois qu'elle est exacte; cependant l'étude d'une exception reconnue à cette théorie ne me qualifie pas particulièrement pour en juger. Ses remarques sur cette exception – sujet de la présente étude – me semblent admirables. Mais j'ai des réserves en ce qui concerne sa théorie des *leffs*. Mes doutes au sujet des *leffs* sont à la fois empiriques et théoriques. Les premiers sont moins intéressants, mais valent quand même la peine d'être cités.

Par *leffs*, Montagne entendait des systèmes d'alliances, discontinus géographiquement et disposés en damier et qui étaient ce que j'appellerais «transitifs»: si un groupe tribal A appartenait à la même alliance *leff* que B, et B que C, alors A et C appartenaient au même *leff*. Montagne pensait déceler ces dispositions en damier dans le Haut Atlas occidental et ailleurs. Mais n'est-il pas significatif que l'auteur de la seule étude intensive menée depuis le temps de Montagne dans cette région précise, chez les *Seksaoua*, conclue que la tribu étudiée ne s'inscrit pas dans le système de *leff*[2]?

Quel que puisse être le cas ailleurs, aucun système de *leff*, au sens où Montagne l'entendait, n'a existé dans le Haut Atlas central. Les membres des tribus connaissent bien le mot et ils l'utilisent, mais dans le sens d'«alliance». Notons que la même racine comporte aussi le sens contraire, à savoir la division et le divorce et qu'elle est également utilisée pour le divorce marital. Cette ambivalence de sens est, bien sûr, parfaitement logique, surtout dans un contexte segmentaire: ce qui est une alliance, une union à un niveau donné, est, pour le niveau immédiatement supérieur, une

1. *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954.
2. J. Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, PUF, Paris, 1955.

division, une séparation. Mais les alliances ne sont ni transitives ni permanentes et ne forment en aucun cas une disposition en damier. S'il existait, un tel système devrait entrer en complémentarité et en contradiction avec la structure segmentaire, mais il n'existe pas. Les alliances se contractent effectivement et des liens s'établissent en dehors des alignements segmentaires; cependant ces ajouts ne forment pas système. De plus, il n'est pas possible d'interpréter la division segmentaire elle-même comme un système *leff* dans ce sens que le nombre deux ne l'emporte pas. Il est vrai que les groupes tribaux, petits ou grands, se divisent parfois en *deux* segments; mais ils peuvent tout aussi bien se subdiviser autrement, en trois ou cinq sous-clans par exemple[1].

Voilà pour le désaccord empirique. Le désaccord théorique est plus important. Supposons que le système *leff* existe et qu'il soit d'une importance capitale pour le maintien de l'ordre à travers l'équilibre de force entre deux *ilfuf* (pluriel de *leff*). Les deux moitiés ne peuvent, en cas de conflit, maintenir l'ordre qu'*au niveau de segmentation* où se place l'alliance discontinue en damier. Supposons que les unités composant le *leff* soient les villages, alors le *leff* peut effectivement maintenir la paix quand un conflit entre villages surgit, car chacun des deux villages en jeu peut invoquer son propre *leff* et l'équilibre de force entre les deux peut sauvegarder la paix ou – ce qui est également possible – conduire à l'extension du conflit[2]. Supposons à présent qu'il y ait un conflit à l'intérieur d'un village, entre deux sous-clans, ou qu'un groupe de villages, qui partage les mêmes pâturages, ait besoin de défendre un pâturage adjacent, alors deux cas peuvent se produire. Si le *leff* est articulé en termes de villages et qu'il est discontinu, le village voisin ne peut pas appartenir à la même moitié, tandis que si le système de *leff* est articulé en unités plus grandes, le même argument s'applique à ces unités. En résumé, à la différence de la notion de segmentarité, la notion de moitié à un seul niveau n'est pas assez puissante pour rendre compte du maintien relatif de l'ordre dans une société sans gouvernement. Elle ne peut contrôler les conflits qui surgissent qu'au seul niveau de segmentation en termes duquel elle s'articule. Si elle paraît plus efficace qu'elle ne l'est, c'est parce qu'on introduit inconsciemment le postulat suivant: un genre d'organisme centralisé ou spécialisé (probablement des chefs ou des assemblées) maintiendrait l'ordre à des niveaux autres que celui des moitiés. Cependant, bien que les chefs et les assemblées existent visiblement à plus d'un échelon – puisque le territoire est commun – les mécanismes de maintien de l'ordre

1. Pour jouer franc jeu je dois signaler un avis contraire sur ce point. Cf. Georges Drague: *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, p. 174. Le général Spillman (qui utilisait le pseudonyme littéraire de Drague) au cours d'une conversation, me confirma sa position sur ce point.

2. Cf. André Adam, *La maison et le village dans quelques tribus de l'Anti Atlas*, Paris, 1951, p.41, «C'est la vieille querelle autour des alliances: empêchent-elles la guerre ou la rendent-elles fatale? On en discute encore... La mission des leffs semble plutôt avoir été d'interdire l'écrasement ou l'anéantissement d'une *taqbilt* par une autre. Dans l'ensemble, ils l'ont parfaitement remplie».

ne diffèrent pas tant que cela suivant les niveaux. Si les conflits sont contenus aux niveaux autres que celui d'où est tiré le *leff*, alors, de façon similaire, le *leff* n'est pas nécessaire au seul niveau où il existe.

Cela n'exclut pas la possibilité d'alliances permanentes en damier dans certaines régions et, dans les zones très sédentarisées comme dans le Haut Atlas occidental, ce n'est pas invraisemblable. Dans le Haut Atlas central, où les tribus, par tradition et par intérêt économique pratiquent la transhumance, un tel système est moins probable. Mais on voit que, même si cela existe, ce n'est pas essentiel: là où cela existe, cela ne s'applique qu'à un seul niveau de segmentation. Ce n'est qu'une irrégularité, une variante de plus – surprenante, il est vrai – dans la structure segmentaire, qui, elle, reste bien l'institution clé du maintien de l'ordre.

Ainsi, l'intérêt que présentent les saints est multiple. Sous un certain angle, ils sont la clé de la pérennité d'un système segmentaire symétrique et égalitaire, remarquablement pur. Sous un autre angle, ils sont la clé d'une certaine stabilité politique au sein de l'anarchie, la garantie contre les chutes périodiques dans la tyrannie observées ailleurs par Montagne. Sous un autre angle encore, ils montrent comment l'interdépendance écologique complexe d'importantes populations peut fonctionner sans avoir pour cela une administration centralisée disposant de moyens de contrainte. Enfin, ils montrent comment des tribus montagnardes peuvent adopter une religion scripturaire sans être capables de lire et peuvent cependant, sans passer pour des hérétiques, préserver une certaine indépendance par rapport à un Etat centralisé, légitimé par cette religion.

Reformulation du problème

Au départ, le problème a été formulé comme portant sur l'existence et la nature d'une hagiarchie ou le pouvoir de saints héréditaires. Y avait-il, dans le Haut Atlas central, quelque chose que l'on pourrait décrire comme un État, fondé sur le prestige religieux de lignages sacrés détenteurs de *baraka*?

Cette formulation est parfaitement légitime. Un voyageur visitant le Haut Atlas central entendrait parler de ce qui suit et, dans le passé, il aurait pu l'observer: les *igurramen*, détenteurs de *baraka*, sont considérés comme dignes de vénération et donc d'obédience; la *baraka* est éminemment concentrée – plus concentrée encore que ne peut le justifier son explication en termes d'hérédité – et d'une manière favorisant la concentration d'un pouvoir influent; les *igurramen* affirmeraient à notre visiteur qu'ils nomment les chefs séculiers pour un an – mais il remarquerait que c'est une exagération non conforme à la réalité – qu'ils sont la cour suprême de la région et qu'ils dispensent uniquement la *chra'a*, la loi coranique – là encore, le visiteur pourrait avoir des doutes sur la véracité de cette déclaration. Il serait, pour sa part, intrigué par certains traits de cet «Etat»: l'absence de frontières clairement marquées, l'existence de plusieurs capitales et de plusieurs

centres de pouvoir, la multiplicité des allégeances des citoyens, à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières, variables selon les saisons, etc...

Le visiteur pourrait arrêter d'observer la région uniquement d'un point de vue politique, pour s'intéresser simplement à la parenté et à l'organisation segmentaire. Un autre ensemble de phénomènes le frapperait alors, notamment qu'on y trouve deux types différents d'organisation, bien qu'ils aient en commun d'être tous deux patrilinéaires et segmentaires. Il observerait des villages et des lignages saints et laïques qui présentent entre eux les corrélations suivantes:

Les groupes laïques sont le plus souvent symétriques et égalitaires; les groupes tribaux les plus grands occupent en général des territoires continus et ils vénèrent des sanctuaires de saints qui ne sont pas leurs propres ancêtres; leurs généalogies sont, pour schématiser, occamistes, et leur segmentation est suffisamment dense pour satisfaire les besoins dont nous avons parlé *supra*, sans plus; on note une tendance assez forte à l'endogamie, mais les membres des tribus ne revendiquent pas de droits asymétriques (par exemple celui d'importer des épouses mais de ne pas en exporter).

Les groupes saints, pour leur part, présentent une organisation inégalitaire, avec une concentration inégale – parfois très forte – de richesses et surtout de prestige; ils ont un système de parenté non symétrique, où certains groupes prestigieux semblent avoir plus d'ancêtres que leurs autres parents – ou que les membres des tribus laïques – fournissant ainsi une sorte de tronc généalogiquement riche, d'où sortent des branches plus courtes et plus faibles. Comme leurs généalogies sont plus touffues, l'emboîtement est plus dense et va au-delà de ce que nécessite l'équilibrage interne des segments; leur habitat est remarquablement dispersé dans l'espace géographique et les villages voisins proviennent rarement des mêmes groupes de parenté. Ils revendiquent le droit d'épouser les filles des autres tribus sans contrepartie, leurs agglomérations sont établies autour des sanctuaires abritant leurs propres ancêtres, etc...

Le problème concernant cette frappante différenciation à l'intérieur d'un même territoire et celui de la nature de l'Etat saint, sont en fait un seul et même problème. Ils ont une seule et même solution.

Chapitre III
DISTINCTIONS

Sacré et profane

Les Berbères de la région qui nous concerne peuvent être divisés d'une part en population ordinaire, «laïque» que nous n'avons pas besoin de caractériser avec plus de précision – ils ne font qu'incarner la condition naturelle de l'espèce humaine telle qu'on la trouve sur place – et d'autre part en *igurramen* (singulier: *agurram*), latents et en fonction, ou *chorfa* (singulier: *charif*). Les *igurramen* sont ce que nous appellerons des saints héréditaires. Ils bénéficient d'un statut spécial qui leur permet d'être des intermédiaires entre l'humanité et la Déité, statut qu'ils doivent, théoriquement, à leur naissance.

En théorie, trois notions socialement distinctes sont impliquées, bien qu'elles ne soient pas toujours faciles à distinguer dans la réalité:

(1) Les *igurramen*

(2) Les *chorfa*

(3) Les Ihansalen

Les Ihansalen sont tous descendants (en ligne masculine) de Sidi Saïd Ahansal, saint considéré localement comme descendant du Prophète Mohamed par le roi Idriss de la première dynastie musulmane au Maroc. Ce saint serait arrivé dans la région en 800 de l'Hégire (1397-8 ap. J.-C.), aurait fondé la zaouïa d'Ahansal et engendré les lignages qui y sont associés.

Les *chorfa*, terme d'usage courant au Maroc, désignent les descendants (également en ligne masculine) du Prophète Mohamed. Au Maroc, une proportion non négligeable de la population est censée être de cette origine; les *chorfa* sont distribués dans les villes (où ils forment une sorte de corporation) et à la campagne (où ils forment des lignages) parmi les Berbères comme parmi les Arabes. Sur place, ceux qui croient en leur origine chérifienne – c'est-à-dire la plupart, voire même la totalité des employés de l'administration ayant une éducation «moderne» – pensent que les *chorfa* ont été berbérisés en dépit de leur origine arabe. J'ai la très forte impression que la question de savoir comment cette berbérisation a pu arriver ne s'est pas posée avant la période moderne. La réalité historique objective que les Berbères et la langue berbère sont au Maroc antérieurs à l'arabe, ne se reflète pas dans la conscience collective locale.

Etre *agurram* consiste à remplir un certain rôle et/ou être dans un certain état et la définition de cet état ou de cette condition inclurait des éléments surnaturels. On ne peut définir rationnellement un *agurram* qu'en fonction de ce qu'il fait et de ce qu'on lui fait, ce que l'on verra dans la prochaine section.

Logiquement, les Ihansalen sont clairement une subdivision, en fait un segment de la classe *chorfa*, tandis que la notion d'*agurram* est plus englobante que celle d'Ahansal et paraît (localement) être une subdivision de *chorfa*, dans la mesure où tous les *igurramen* dans le cœur du pays Ahansal prétendent aussi être *chorfa*, ce qui est vrai également de la plupart des *igurramen* repérables dans la région. De plus, être *charif* est d'une certaine manière un point de départ pour acquérir les caractéristiques d'un *agurram* et ce statut est en même temps une explication de ces caractéristiques. Les notions, toutefois, sont séparables, même dans la terminologie locale et ainsi des fonctions semblables à celles des *igurramen* sont parfois remplies, en dehors de la région, par des gens qui ne prétendent pas être descendants du Prophète.

Tandis qu'en termes nationaux et panislamiques, les Ihansalen ne sont qu'une subdivision, proportionnellement fort petite, de *chorfa*, il n'en demeure pas moins qu'en termes locaux *charif* et Ahansal sont presque, mais encore une fois pas complètement, co-extensifs. Dans le cœur du pays Ahansal – c'est-à-dire à un jour de marche dans n'importe quelle direction à partir de la zaouïa d'Ahansal – on ne rencontre presque aucun habitant sédentaire qui prétende être *charif* en-dehors des Ihansalen eux-mêmes. Alors que les habitants sédentaires de cette catégorie ont peu de poids dans la structure sociale locale, les *chorfa* non permanents et errants qui viennent comme visiteurs[1] possèdent une certaine importance, mais leur influence reste également limitée. Etant donné cette quasi-équivalence, localement, de Ahansal et de *charif*, les termes peuvent dans certains contextes être utilisés l'un pour l'autre.

Bien sûr, la question est encore compliquée par le fait que, comme dans toute situation sociale, on ne peut pas dire que quelqu'un est simplement «un X», mais c'est un X aux yeux de Y parlant de Z en situation S.

Le contexte peut modifier ces classifications particulières. Ainsi, bien que le terme de *charif* soit défini généalogiquement, dans la réalité il tend à s'appliquer seulement à ceux (qualifiés généalogiquement) qui revendiquent les droits chérifiens et vivent d'une manière qui convient à ce statut. Même la notion d'Ahansal peut ne pas s'appliquer à tous les descendants de Sidi Saïd Ahansal[2]. Par exemple, les habitants de Amzrai, reconnus par tous, sans exception, comme descendants de SSA, sont néanmoins susceptibles de parler des habitants de la zaouïa d'Ahansal voisine comme de Ihansalen, par opposition à eux, les Aït Amzrai. En résumé, quand les Ihansalen sont rares, tout Ahansal est un Ahansal, mais quand ils sont nombreux, certains le sont plus que d'autres.

La notion d'*agurram* est bien sûr plus liée au contexte que les autres, dans la mesure où elle ne se définit pas formellement en termes d'ascendance –

1. Voir plus bas, p. 267.
2. Désormais, j'utiliserai parfois l'abréviation SSA pour lui, ou aussi l'expression dont on se sert sur place de Dadda (ancêtre) Saïd.

bien que l'on devienne *agurram* en vertu d'une ascendance Ahansal en plus de quelques autres qualifications – tandis que dans les régions avoisinantes, c'est en vertu d'une ascendance chérifienne qui peut ne pas être d'Ahansal[1]. Il est toutefois très clair que l'*agurramité* est une qualité et non une appartenance à un groupe, réel ou potentiel, d'activité ou de parenté.

Tous les Ihansalen ne sont pas des *igurramen* effectifs. Cependant tous sont, pour ainsi dire, des *igurramen* latents. La première et principale raison invoquée au statut d'*agurram* est d'être un descendant de SSA – bien que cet ancêtre appartienne à tous les Ihansalen, y compris à ceux qui normalement, ou dans la majorité des contextes, ne sont pas décrits comme *igurramen*. Cette question, pour ainsi dire cette contradiction, entre la connotation (tout descendant de SSA) et la dénotation (certains descendants de SSA) du concept d'*agurram*, sera discutée plus en détails. La contradiction n'est pas accidentelle ou due à quelque faiblesse de raisonnement. C'est une partie essentielle du fonctionnement à la fois du concept et de la société.

Enfin, les membres des tribus berbères ordinaires, qui forment la grande majorité de la population, ne sont bien sûr ni *chorfa*, ni Ihansalen, ni *igurramen*.

Groupe et statut

Arabes et *Berbères* ne désignent pas des groupes sociologiques, ce ne sont que des classifications linguistiques.

Agurram est un rôle et une condition, liés d'assez près au statut de *charif* et localement au fait d'être un *charif* d'Ahansal.

Les *chorfa* en général ne sont pas une institution – même si cela est concevable (pour les autochtones sinon pour l'administration, par exemple dans la perception des impôts) – mais ils le sont ou peuvent le devenir dans certains contextes.

Les *Ihansalen* constituent un groupe de parenté doté d'une structure segmentaire, ce qui en fait, très théoriquement, un groupe intégré potentiel. Néanmoins, en réalité ils n'agissent jamais comme un seul organisme, en partie à cause de leur dispersion ; mais même dans une zone plus limitée où la dispersion ne serait pas un obstacle insurmontable, ils ne le font pas pour des raisons sociologiquement intéressantes, qui seront décrites plus loin et qui sont essentiellement liées au statut de certains d'eux en tant qu'*igurramen*.

Il n'y a pas de terme local pour singulariser la région (c'est-à-dire la zone d'influence des *igurramen* d'Ahansal). Les gens en dehors de la région peuvent parfois utiliser le nom d'une des principales tribus qui s'y trouvent pour décrire la région dans son ensemble. Le nom de tribu qu'ils emploieront dépendra du point de vue géographique. En l'occurrence, les gens vivant

1. Il n'y a pas de délimitations formelles des zones d'influence. L'*agurramité*, la possession de *baraka*, est entre les mains de Dieu. Si des processus sociaux sous-tendent les manifestations de la volonté divine, ils ne sont pas explicitement régularisés ou reconnus consciemment par les membres des tribus.

à l'ouest de la région peuvent parfois se servir du terme d'Aït Messat, pour désigner non cette seule tribu mais le groupe entier de tribus sous le leadership d'Ahansal.

En dépit de cette absence de nom, la région est capable d'agir comme un groupe intégré en vertu du leadership de l'*agurram* d'Ahansal. On doit noter que quelques groupements tribaux importants se trouvent en partie dans la région et en partie en dehors de celle-ci; d'autres y sont complètement intégrés, et d'autres encore sont suivant les saisons tantôt dedans et tantôt dehors.

Y a-t-il des *igurramen* non Ahansal dans la région ? On peut dire qu'il n'y en a presque aucun dans le cœur du territoire sous l'influence d'Ahansal, mais il y en a plus près du bord et beaucoup un peu plus loin. Chaque année, par exemple, les descendants de Sidi Bou Mohamed Salah se rendent en visite dans la région[1] et sont vénérés comme *chorfa*. Sont-ils des *igurramen* ? La question ne se pose pas, mais si on insistait, les autochtones répondraient peut-être par l'affirmative. Ils sont appelés «*chorfa*» ou Aït Sidi Bou Mohamed Salah. Répétons-le: un village, même un village Ahansal «latent» peut inviter un *charif* «étranger» à s'installer chez eux – un cas semblable m'a été rapporté – et le traiter avec respect[2]. Cependant, il ne s'agit à ma connaissance que d'un cas isolé.

Les *igurramen*
Première définition

Théoriquement, un *agurram* est un descendant du Prophète (par Sidi Saïd Ahansal pour la région qui nous occupe) et c'est donc un *charif*;

il est visiblement détenteur de la bénédiction divine: la *baraka*;

il sert d'intermédiaire entre les hommes et Dieu et d'arbitre entre les hommes;

il dispense des bénédictions;

il possède des pouvoirs magique;

c'est un homme bon et pieux;

il observe les préceptes coraniques (ou ce qui est considéré comme tel) ;

il est généreux, sans calcul, hospitalier et riche;

il ne se bat pas et il ne participe pas aux vendettas (ni, par extension, aux litiges), il présente donc l'autre joue s'il a été giflé.

---

1. Voir *infra* p. 267.

2. Il est intéressant de noter que *charif*, comme *hajj*, (celui qui a fait le pèlerinage à la Mekke) est utilisé avec fréquence par les familles d'Ahansal comme un nom de famille c'est-à-dire apparaissant en deuxième ou troisième place du nom complet (voir plus haut p. 48). L'ancêtre qui a effectivement gagné le titre de hajj par un véritable pèlerinage peut se trouver à une distance nébuleuse. Mais dans la construction du nom de ses descendants, le nom ou le surnom qu'il a acquis remplace son propre nom personnel. Cela peut arriver également avec d'autres appellations.

Seconde définition

Vu de l'extérieur, une autre définition peut être proposée: un *agurram* est simplement celui que l'on considère comme tel. On atteint l'agurramité si l'on est reconnu posséder cette qualité. L'*agurramité* est dans l'œil de celui qui regarde.

Quoi que ce ne soit pas absolument exact: l'*agurramité* est plutôt dans *les yeux* de ceux qui regardent – tous les spectateurs, d'une certaine manière, louchent pour voir ce qui est dans les yeux des autres spectateurs et s'ils la voient là, alors eux aussi la voient. Collectivement, cette caractéristique est attribuée, mais pour tout individu, c'est un fait objectif, une caractéristique innée: car si tous les autres la voient dans un homme, alors pour chaque spectateur pris individuellement, cet homme véritablement la possède.

Il serait impossible de distinguer, parmi les caractéristiques citées dans la première définition, les qualités qui constituent le minimum essentiel pour être un *agurram*. Disons, comme première approximation, que pour être déclaré apte à l'*agurramité*, on doit avoir au moins certaines d'entre elles. Toutefois cette qualification objective, la réussite au test si l'on peut dire, doit être vue à la lumière de la seconde définition qui semble potentiellement en conflit avec elle et qui explique, concrètement, que ce statut est simplement attribué et que les qualités découlent de l'attribution.

Cependant il serait également erroné de dire que l'*agurramité* est seulement attribuée, car un certain nombre de complications surgissent. On dit qu'elle ne peut équitablement être attribuée qu'à quelqu'un qui correspond au moins à quelques-unes des caractéristiques de la liste. A ce stade nous rencontrons un cercle vicieux capital: ces caractéristiques sont en général acquises par le fait d'être ou d'avoir été *agurram*, statut qu'elles sont censées également expliquer.

Ces cercles, le fait de posséder certaines caractéristiques parce qu'on est *agurram* et vice versa, sont de taille variable:

La généalogie: un homme reconnu *agurram* sera cru quand il revendiquera une généalogie sainte[1].

La possession de *baraka*: redisons-le, elle sera automatiquement attribuée aux *igurramen*. Il est *agurram* parce qu'il a la *baraka* et il a la *baraka* parce qu'il est *agurram*. Ce cercle est très petit. Il peut cependant devenir plus grand. On colportera des anecdotes concernant les pouvoirs magiques (plus ou moins sophistiqués) des *igurramen* et ces anecdotes seront crues. On établira une relation de causalité entre les bénédictions et les malédictions des *igurramen* et les événements, bons ou mauvais, qui se produisent dans la société: bonnes ou mauvaises récoltes, guérisons, maladies.

La générosité et la richesse: un *agurram* recevra des dons des visiteurs venus demander sa bénédiction, ce qui lui permettra d'être généreux et

1. Il ne faudrait pas supposer que, dans des villages où tout le monde se connaît depuis la naissance, il est facile ou même possible pour un individu de s'inventer soudainement de nouveaux ancêtres.

hospitalier. Ainsi son *agurramité* l'aide à se procurer la richesse, qui le singularise également en tant qu'*agurram*. C'est là un cercle tout à fait primordial.

Le pacifisme: un *agurram* sera vénéré et ne sera pas l'objet d'agressions, il n'aura donc pas à se défendre pour survivre; c'est le comportement qu'on attendra de lui et qu'il pourra adopter sans encourir de mépris. Etant pacifique, il sera capable de mener à bien les tâches d'un *agurram*. L'*agurramité* lui permet d'être pacifique et le pacifisme démontre qu'il a le statut d'*agurram*.

On peut se pencher sur ce que signifie être *agurram* de deux manières: en demandant aux Berbères ce qu'est un «*agurram*» et en observant, autant qu'il est possible de le faire, les processus sociaux par lesquels on devient *agurram*. Pourtant aucune des deux méthodes ne nous donnera l'essence de l'agurramité – qui repose sur les ambiguïtés, les incohérences et l'interaction entre les deux. Ceci, une fois encore, est décisif.

Dans notre tentative de définition, deux difficultés surgissent. D'abord, la définition proposée peut ne pas correspondre aux caractéristiques que les *igurramen* possèdent en réalité ou qu'ils possèdent de manière distinctive par rapport aux autres. Les Berbères, comme tout un chacun, ne donnent pas toujours des définitions limpides. En réalité, bien sûr, j'ai souvent demandé, ou obtenu sans les avoir demandés, des informations sur ce qu'est un *agurram*. Les différentes caractéristiques de la liste étaient traitées de manière variée. On peut être tenté de dire que la médiation divine (la possession de *baraka*) est l'essence de l'*agurramité*, que l'ascendance chérifienne est l'explication (quasi) causale et que les autres caractéristiques en sont les signes ou les conséquences[1].

Si nous considérons la réalité sociale concrète, il pourrait encore une fois être difficile d'établir une distinction entre les activités qu'ils mènent en tant qu'*igurramen* et les conditions requises pour atteindre l'agurramité (par exemple, les *igurramen* sont ambitieux et accumulent richesse et influence).

En définitive on ne peut exposer de jugement «correct». Nous comprenons l'*agurramité* quand nous voyons l'interrelation entre l'image, la justification et les réalités de la situation. Il serait absurde d'espérer de la cohérence. En fait, dans le cas présent il ne peut pas y en avoir.

Parmi les cercles en question, certains sont «logiques», d'autres sont causaux. Il est inhérent à la notion d'*agurram*, à sa «logique», que si un homme est considéré comme tel par tout le monde, ou par presque tout le monde, alors il en est bien un: car l'*agurram* est une personne choisie par Dieu et Dieu révèle Sa volonté dans le cœur des hommes, et si d'autres hommes le reconnaissent comme *agurram*, c'est le meilleur signe qu'il en est effectivement un. Parallèlement à ce raisonnement tacite, il y a bien sûr une réalité sociale: un *agurram* est celui qui a suffisamment d'autorité pour

1. Le concept de *baraka* est décrit très complètement par E. Westermarck in *Ritual and Belief in Morocco*, Londres 1926, chapitres II et III.

être capable d'arbitrer et de faire respecter ses verdicts et si un homme est crédité d'assez d'autorité pour faire cela, alors effectivement, *ipso facto*, c'est un *agurram*.

En dehors de cette interdépendance logique entre la reconnaissance et la réalité, on observe également les cercles de causalité. Un signe très important de l'*agurramité* est la possession de richesses ainsi que la disposition et la capacité à recevoir avec hospitalité tous les visiteurs. Mais seul un *agurram* qui réussit, un *agurram* effectivement reconnu comme tel, recevra, en conséquence, suffisamment de dons pour lui permettre de vivre et de recevoir comme un *agurram* le doit. Il y a bien sûr des cercles subsidiaires de diverses sortes : seul un véritable *agurram* attirera les clients, les réfugiés etc., ce qui lui permettra d'avoir l'entourage qui convient à un *agurram* digne de ce nom.

Ces cercles, bien sûr, impliquent parfois des contradictions entre la définition ou l'image attribuée et les mesures nécessaires pour garder les cercles en mouvement. Dans l'idéal, un *agurram* doit être spontanément généreux, sans calcul, voire de manière impulsive: il doit être attentif aux autres et rester serein. Puisqu'il a la *baraka*, il a la certitude que Dieu donnera, il ne compte donc pas ses réserves quand les pauvres ou les visiteurs viennent à la loge. Il semble agir selon le principe de «regardez les lys des champs...»[1]. Un *agurram* qui recevrait de cette manière dissiperait très vite ses ressources et, ne pouvant plus satisfaire les attentes que l'on a au sujet d'un détenteur de *baraka*, il perdrait son statut.

Les *igurramen* se jalousent et s'irritent mutuellement dans ce domaine. Le principal possesseur de *baraka* dans une loge m'affirmait fréquemment que ses rivaux s'asseyent à leur fenêtre et guettent pour voir si un visiteur vient avec des cadeaux ou non: s'il en est bien pourvu, ils sortent de leur maison pour l'accueillir; s'il a les mains vides, ils se cachent. Les rivaux de ce détenteur de *baraka* disaient évidemment la même chose à son sujet.

Ainsi, deux des valeurs représentatives de l'*agurram* semblent très chrétiennes d'un point de vue européen: le pacifisme et l'insouciance confiante de «considérez les lys des champs...». Ce serait une erreur manifeste de penser qu'il y a là quelques éléments de diffusion culturelle du Sermon sur la Montagne. Il y a bien dans l'Atlas des signes et des allusions dans les légendes tribales à la présence localement du christianisme avant la venue de l'islam. Les valeurs idéales des *igurramen* ne doivent toutefois pas être comptées parmi ces signes. Il est beaucoup plus facile et plus adéquat de les expliquer structurellement. Le pacifisme, par exemple, cesse même d'être une condition idéale dès qu'il cesse d'être structurellement adéquat: même les gens d'origine Ahansal, s'ils ne sont pas candidats pour devenir

1. Citation du *Nouveau Testament* (Matthieu VI 28, 29) dont voici le texte entier: «Et pourquoi vous inquiéter au sujet du vêtement ? Considérez comme croissent les lys des champs: ils ne travaillent ni ne filent; cependant je vous dis que Salomon même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux.» (traduction de Louis Segon) (NdT).

arbitres dans les vendettas tribales – sans parler des autres qui n'ont pas de pareilles aspirations – ne reconnaissent pas le pacifisme comme une valeur. Ce pacifisme, bien qu'il soit extrême – il demande de s'abstenir de riposter à la violence par la violence – est nettement lié à un rôle très spécifique, et non à des croyances générales sur la valeur éthique de la violence ou du refus d'y avoir recours.

Un *agurram* est ce qu'un *agurram* fait et seul celui doué des traits adéquats peut le faire.

Le rôle effectif des igurramen

Les services rendus par les *igurramen* sont les suivants:

Superviser les élections des chefs (*imgharen*, singulier: *amghar*) dans les tribus laïques.

Servir de médiateur entre des groupes en conflit.

Servir de cour d'appel dans le règlement des disputes.

Fournir la logistique et des témoins pour la principale procédure légale à savoir l'épreuve du serment collectif.

Offrir un sanctuaire.

Servir de *bureau de placement*[1], en quelque sorte, pour ceux qui sont forcés de chercher une nouvelle place au sein de la structure tribale. (Je préfère le terme français à celui de «bourse du travail», car ce qui est en jeu c'est de placer quelqu'un dans une niche sociale, plutôt que de lui trouver seulement du travail.)

Fournir de la continuité: les charges tribales laïques ordinaires ont des titulaires temporaires.

Fournir un leadership si de grandes unités ont besoin de s'unir, par exemple contre une agression extérieure.

Fournir une justification pour le *statu quo* intertribal existant et, effectivement, si nécessaire, pour les changements dans ce *statu quo*, notamment dans les frontières territoriales complexes, car spatio-temporelles, que suppose la transhumance. Les droits de pâturage sont limités en temps aussi bien qu'en espace – par exemple, une tribu ne peut entrer dans un certain pâturage qu'après une certaine date.

Fournir une raison d'être à l'establishment religieux, pour ainsi dire, de la région.

Protéger les voyageurs, le commerce intertribal et les fêtes religieuses intertribales ainsi que les autres activités intertribales. Un des principaux passages à travers l'Atlas, très fréquentés par les caravanes dans le passé, est proche de la loge.

Etre un centre d'information.

Etablir et garantir les liens intertribaux tels qu'ils existent, notamment l'arrangement de jumelage de familles dans des tribus différentes

---

1. En français dans le texte originel (NdT).

dans le but d'échanger l'hospitalité en relation avec le commerce (voir la discussion sur le commerce, *infra*, p. 139).

Faire agir la bénédiction divine, faire des miracles, etc.

Cette liste comprend à la fois les services qui sont nettement perçus pour ce qu'ils sont par ceux qui en sont les bénéficiaires (par exemple la médiation entre les tribus), d'autres qui sont peut-être non perçus, ou du moins dont on ne parle pas explicitement, et qui ne sont pas clairement conceptualisés (telle la continuité) et certains autres encore qui sont perçus subjectivement d'une manière différente de ce qu'ils sont «vraiment», c'est-à-dire, pour le sociologue (par exemple jouer le rôle de garants pour les serments collectifs).

Le pouvoir d'invoquer les bénédictions divines sous forme de prospérité, guérisons, etc. et, certes, le pouvoir correspondant de faire du mal par des moyens surnaturels, ont été mis délibérément à la fin de la liste. Dans tout exposé fondé sur des impressions superficielles du rôle des *igurramen*, ou sur la propre version des Berbères de ce que sont les *igurramen*, ils pourraient figurer en haut de la liste. Ils seraient soulignés comme leur principale distinction et celle qui rend compte de toutes les autres – peut-être en relation avec leur ascendance chérifienne. En fait, cet aspect de la sainteté, quoique central pour l'image d'un *agurram*, me semble un épiphénomène. Pour qu'un *agurram* soit confirmé, il faut que circulent sur son compte des histoires de pouvoirs magiques, de prodiges et de réussites miraculeuses et que l'on prête foi à ces histoires. Dans un sens, quelqu'un a dû les inventer suivant le principe discutable que tout doit avoir un commencement, bien que j'aie plutôt tendance à ne pas croire qu'une volonté délibérée de tromper soit nécessairement ou fréquemment impliquée[1]. Pour être *agurram*, il faut avoir de l'habileté ou de la chance, ou plus vraisemblablement être dans une position qui favorise la crédibilité. Ce qu'il faut souligner c'est que les *igurramen* sont dans une situation qui fait de l'attribution de pareils pouvoirs une conséquence nécessaire de leur statut, une sorte de justification, d'accompagnement ou de manière de concevoir cette position même.

Les croyances des Berbères dans les pouvoirs transcendantaux des *igurramen*, des sanctuaires et des lieux saints, ont deux caractéristiques significatives: les Berbères n'insistent pas, ou peu, sur la possibilité de mettre en doute ces croyances et sont toujours prêts à invoquer la dépendance ultime de toute chose, y compris les pouvoirs magiques, de la volonté divine, comme une hypothèse *ad hoc* toujours disponible expliquant également les cas d'échecs individuels sans réfuter la croyance initiale. En deuxième lieu, les croyances portant sur les *igurramen* varient depuis des attributions essentiellement incroyables (par exemple des vols directs et

1. Mon expérience, dans une étude déjà publiée, de l'interaction d'une idéologie, d'un ensemble de pratiques et de relations sociales, me rend circonspect au point de ne pas vouloir même sembler imputer de la malhonnêteté.

extrêmement rapides pour La Mekke sans aucune aide mécanique) jusqu'à des attributions parfaitement plausibles qui, en réalité, ne font que traduire l'intelligence, la ruse ou le bon sens de la part de son détenteur (comme la capacité de deviner qu'un homme envoyé chercher du beurre dans un refuge en altitude, en aura consommé un peu en redescendant).

CHAPITRE IV

SAINT ET LAÏC

Les élections

Les *igurramen* vivent avec les membres des tribus ordinaires dans une relation de complémentarité; les différents services rendus par les *igurramen* ne peuvent être véritablement bien compris que dans le contexte de l'organisation des tribus laïques. Le rôle des *igurramen* dans les élections présuppose le contexte de la nature de la chefferie traditionnelle chez les Berbères du Haut Atlas central et du mode d'élection des chefs.

Les chefs sont en principe élus pour un an: selon la règle, la réélection immédiate est exclue (quoiqu'elle puisse se produire occasionnellement par consentement de toutes les parties intéressées). Les principes gouvernant les élections sont la rotation et la complémentarité. Supposons qu'une tribu est formée de trois sous-clans A, B et C. Si cette année c'est le tour de A de fournir le chef pour la tribu dans son ensemble, alors les électeurs seront les hommes de B et C. L'année suivante, le chef sera choisi dans B et ce seront A et C qui fourniront les électeurs, etc. On peut faire partie du groupe des candidats ou voter mais non les deux: c'est la complémentarité.

Les conséquences de ce mode d'élection sont assez évidentes. Il empêche l'émergence d'une concentration de pouvoir réelle et permanente entre les mains de quiconque. L'effet des règles de complémentarité et de rotation peut être encore renforcé – et il l'est souvent – par l'existence de plus d'un seul chef, c'est-à-dire par l'élection indépendante d'autres chefs avec des responsabilités spéciales (telles la supervision du marché, ou des pâturages réservés, ou des greniers collectifs fortifiés). Néanmoins il y a le chef-de-l'année, *amghar-n-asgwas*, l'homme responsable au premier titre du maintien de l'ordre. (Mais les autres sont aussi élus pour un an, ou simplement *ad hoc*.)

On peut supposer que même des groupes segmentaires ont besoin d'une sorte de foyer et de symbole de leur unité latente, sous la forme d'un leadership raisonnablement permanent, d'un lignage dominant ou quelque chose de ce genre. Les groupements du Haut Atlas central fonctionnent sans lignages dominants et, non seulement le leadership est électif plutôt qu'hérité, mais encore le mode de scrutin est tel qu'il serait difficile de l'améliorer si on voulait éviter l'émergence d'individus ou de sous-groupes dominant de manière permanente[1]. Quand on considère que, selon tous les

1. En disant ceci je ne nie pas, bien sûr, qu'il y a des familles plus «grandes» à la fois en taille et en prestige, ou plus riches ou encore plus influentes que d'autres. Mais il y a des limites au degré d'une telle différenciation, des limites très étroites par comparaison avec d'autres sociétés, ce qui exclut à la fois l'émergence d'une catégorie sociale privilégiée particulière – ici

témoignages[1], le principal danger pour la plupart des autres sociétés marocaines, en dehors de l'Atlas central, était l'émergence périodique, quoique éphémère, de micro-tyrannies, on ne peut qu'admirer l'élégance et l'efficacité des constitutions des Berbères du Haut Atlas central, constitutions qui maintenaient l'équilibre des sociétés tout en les contrôlant.

Mais cette absence de tout détenteur permanent d'une charge à l'intérieur, de symboles ou d'agents pourvoyeurs de continuité, est rendue plus facile, ou peut-être, est seulement rendue possible, par l'existence de détenteurs permanents à l'extérieur: les saints.

La nature transitoire de la chefferie change tous les chefs laïques en canards boiteux. La conduite du chef n'est pas celle d'un gouvernant guidé par un souci de stabilité à long terme et d'un accroissement éventuel de son pouvoir. C'est la conduite d'un citoyen qui jouit temporairement du pouvoir, de la responsabilité et du prestige, ou qui les a reçus des autres, ou qui les a acceptés de peur qu'ils ne tombent dans de plus mauvaises mains, mais qui, en les acceptant, sait que tout ce qu'il fera sera compté en sa faveur ou contre lui quand, dans un laps de temps très bref, il redeviendra, en quelque sorte, un simple citoyen. Dans la logique des règles du jeu, il ne peut aspirer à devenir un tyran, à usurper un pouvoir permanent et réel; de plus, la situation générale, la force relative des groupes et leur disposition renforcent les règles formelles et font que toute aspiration de ce type, tout espoir de transgresser les règles est vain ou, du moins, probablement voué à l'échec. Le chef actuel a été élu par les membres de clans différents du sien, par des clans rivaux en fait, qui sont les dernières personnes à souhaiter la concentration du pouvoir dans son clan, et dont on peut s'attendre à ce qu'ils prennent ce facteur en considération au moment de faire leur choix.

Il ne faudrait pas conclure à partir de cette dernière considération, bien qu'elle soit très importante, que les électeurs des clans B et C vont effectivement choisir le plus faible et le plus inefficace parmi les membres de A pour être l'*amghar* annuel. C'est leur intérêt qu'il ne soit pas complètement inefficace: personne ne souhaite qu'une dispute entre des femmes au puits, ou un différend concernant l'emplacement des tentes, ou un mélange de troupeaux dégénère en violence. Le chef doit avoir une forte personnalité; c'est dans l'intérêt de tous. Les qualifications nécessaires, telles qu'elles me furent présentées par le chef des Aït Bou Iknifen en 1959, et les tests d'aptitude généralement reconnus pour l'*amgharité*, sont très proches des critères musulmans classiques du califat, cités in *Le gouvernement marocain à l'aube du XXe siècle* de M. Lahbabi[2]: ils comprennent, en plus des caractéristiques morales, d'avoir une bonne vue, une bonne ouïe, une bonne

les riches et les pauvres manifestent sans ambiguïté la même *espèce d'être humain*, aux yeux de tous les participants – et qui exclut également, pour ainsi dire, le *gel du pouvoir*.

1. Cf. R. Montagne, *La vie sociale et la vie politique des Berbères*, Paris, 1931.

2. Rabat, 1958, p. 28.

élocution et ne pas présenter de défaut physique. (Lahbabi suggère que ces critères proviennent, de la part du juriste classique cité, d'un attachement aux formes sociales de l'Arabie du VIIe siècle.) Il semble que ce soit un cas de diffusion du savoir musulman authentique parmi les hommes de tribu illettrés, car, bien que le besoin d'exclure celui qui est physiquement infirme puisse provenir des conditions du Haut Atlas central aussi bien que de celles de l'Arabie, la formulation explicite et précise n'en provient pas. Car combien d'hommes aveugles, sourds ou muets étaient susceptibles de se présenter à l'élection pour la chefferie? Le problème est beaucoup plus plausible pour les sociétés arabes qui, à la différence des Berbères de l'Atlas central, peuvent acquérir leurs leaders politiques par le hasard de la naissance plutôt que par des élections.

Ainsi les membres des tribus ne vont pas élire quelqu'un qu'ils jugent dangereux. Ils ne vont certainement pas élire quelqu'un dont ils ont des raisons de soupçonner une ambition dévorante. Ses propres compagnons de clan, ceux qui partageraient naturellement les bénéfices de toute usurpation du chef, sont neutralisés au moment précis où un des leurs est éligible. Bien sûr, un personnage apparemment innocent peut manifester des aspirations insoupçonnées au césarisme après l'élection: mais une seule année ne lui permettra pas grand chose. Ce n'est pas une durée très longue, même pour un habile manipulateur, pour passer du rôle de fonctionnaire élu au pouvoir limité à celui de tyran permanent. La plupart des dictateurs, agissant généralement dans un environnement naturel et social beaucoup plus favorable que celui-ci, ont eu besoin de plus de temps que ça.

Le système, en résumé, constitue un contrôle et un contrepoids très efficaces contre toute ambition politique excessive, c'est-à-dire dangereuse. Son défaut consiste dans l'inverse, à savoir dans la discontinuité et la faiblesse du leadership. Les chefs sont si faibles qu'ils ne gouvernent que par consentement, par conséquent l'élection doit se faire à l'unanimité. Il n'y a pas en réalité de règle fixant la proportion (comme la majorité simple ou les deux tiers des électeurs) qui constituerait une majorité suffisante pour l'élection. À la fin, il doit y avoir unanimité. Ce qui fait qu'il n'y a pas de règle spécifiant qu'un candidat pour réussir doit obtenir plus de la moitié ou telle autre proportion des votes.

Car après tout, le chef, après son élection, dispose de moyens guère plus importants d'imposer sa décision que ceux qu'il possède de toute manière, sa force physique et morale en tant que membre ordinaire d'une tribu, chef de famille ou personnalité influente de son clan. Il ne lui est alloué aucun impôt, aucune ressource, aucune équipe d'aucune sorte, il n'a que des représentants (*idbaben-n'imur*: anciens de parties) dans les sous-clans, dont la position dans ce domaine, cependant, n'est pas différente de la sienne. Il s'ensuit que, s'il doit imposer une décision, il n'est pratiquement pas mieux placé pour le faire que s'il imposait une de ses décisions personnelles avec la sanction de la violence.

Le fait d'être chef accroît sensiblement son autorité morale: celui qui le défie, défie en même temps l'opinion publique qui l'a élu chef. Mais ce genre d'autorité morale est précaire et volatile. L'opinion publique, en prenant une position dans un conflit, sera en partie influencée par le fait qu'il est chef et que son autorité doit être renforcée qu'il ait tort ou raison; mais elle sera aussi, inévitablement et proportionnellement à l'importance du cas pour eux, influencée dans une large mesure par ce qu'ils pensent de la justesse de l'affaire et du rapport de force des parties impliquées et de leurs alliances. On peut avoir des doutes sur la sincérité des Berbères quand ils insistent avec excès sur le degré d'obéissance et de respect dû au chef.

Un chef dont l'élection ne serait pas, à la fin du processus électoral, reconnue par une certaine partie de ses administrés, serait dans une position faible ou sans issue vis-à-vis de cette partie dès le départ: il serait au mieux dans la position du leader de ceux qui l'acceptent contre ceux qui ne l'acceptent pas. Mais l'intérêt d'avoir un chef commun, c'est de constituer une unité politique jouissant d'une paix intérieure et cet objectif central serait inaccessible dès le départ; l'ensemble de la procédure d'élection d'un chef n'aurait plus de sens, si ce n'était qu'un prélude à des fissions et des conflits. Ainsi le chef annuel doit être, inévitablement, un chef accepté de façon unanime. Et si vous l'acceptez, vous pouvez aussi bien l'acclamer et l'élire: il n'y a pas de raison de l'accepter et en même temps de s'opposer à lui pour finir comme quelqu'un qui a voté contre lui. Aussi, les élections berbères s'achèvent-elles dans l'unanimité ou, dirons-nous, au moins dans l'apparence extérieure de l'unanimité. Les élections ont un effet cumulatif. Une opposition résolument irréductible ne pourrait que signifier la sécession du sous-groupe rétif. La fission est la seule alternative; elle se produit parfois. Mais normalement, l'effet cumulatif a lieu et, à la fin, chacun accepte le candidat vainqueur pour l'année.

Peut-être ne devrait-on pas parler d'effet cumulatif ou de succès qui fait boule de neige, car l'«élection» n'est pas exactement comparable avec ce que nous appelons «élection» dans d'autres contextes. Ces élections comprennent en réalité, sous une forme unique, deux éléments qui dans des sociétés non segmentaires sont distincts: l'élection à proprement parler (à savoir le choix parmi des candidats) et l'acceptation et la reconnaissance de son autorité (qui dans les sociétés non segmentaires peuvent être considérées comme acquises, ou sinon, peuvent apparaître plus tard dans une autre occasion). Même ici, les deux peuvent en partie être distinguées: le rituel concret de l'élection est seulement l'acceptation et la reconnaissance, tandis que le processus de décision a lieu auparavant, pendant les négociations et les palabres qui précèdent.

Dans ces négociations, la médiation, la persuasion et la pression exercées par les saints jouent un rôle essentiel (comme c'est le cas dans l'arrangement des disputes entre groupes et dans les affaires de justice). Cette partie est si importante que quand les saints décrivent les procédures électorales

dans les tribus laïques, ils prétendent que ce sont eux, les saints, qui nomment les chefs pour les tribus laïques. Ce n'est pas seulement une exagération prétentieuse de leur propre rôle: quand les membres des tribus se présentent avec leurs groupes opposés et leurs candidats rivaux, cela peut vraiment ressembler à une demande faite aux saints de procéder à une nomination.

Le mode de scrutin utilisé est le suivant: tandis que les électeurs se rassemblent en un endroit, accompagnés de quelques *igurramen*, les hommes éligibles s'asseyent en cercle un peu à l'écart ou à l'extérieur. Quand la décision est prise, les électeurs marchent autour du cercle intérieur des chefs potentiels et, après avoir parcouru trois tours, placent une touffe d'herbe verte, de manière à ce que l'année soit verte, c'est-à-dire prospère, sur le turban propre et fraîchement lavé du nouveau chef choisi. La personne qui effectue ce «couronnement» peut être, mais n'est pas nécessairement, un *agurram*. Les discussions et les négociations constituant l'élection ou ses préliminaires peuvent bien sûr avoir duré pendant des jours et des jours: les élections ont lieu pendant la période où la tribu, ou une partie suffisamment grande pour être représentative, se rassemble à la zaouïa, le village des *igurramen*, parfois pour une durée qui va jusqu'à huit jours.

L'importance du rôle des *igurramen* est donc manifeste: ce sont eux qui, en tant qu'hôtes bénévoles et étrangers aux fissions de la tribu, facilitent l'élection et persuadent les électeurs récalcitrants d'accepter la tendance émergente. Ils créent également une sorte de continuité d'une élection à la suivante.

S'ils jouent un rôle essentiel aux élections, ils sont également irremplaçables pendant la période entre les élections. Le chef annuel, précaire, peut réussir à traiter à chaud des problèmes mineurs. C'est dans son intérêt et dans celui des plaideurs en litige, ainsi que dans celui de tout le monde, que les disputes soient promptement résolues, ne serait-ce que parce que toute personne impliquée dans une dispute comme arbitre ou adjudicateur demandera une récompense et que cela implique également une perte de temps et d'efforts. Mais les disputes importantes, ou celles qui s'enveniment, ne se régleront pas rapidement; les *igurramen* sont alors là, comme une cour d'appel, quand l'arrangement échoue au niveau du chef ou des anciens choisis au hasard pour arbitrer. De plus, si on en arrive au jugement par serment collectif, pour toutes les questions essentielles, celles qui demandent dix co-jureurs ou plus, vont être jurées au sanctuaire des *igurramen*. Les questions moins importantes peuvent être réglées par un serment dans une mosquée ou dans un sanctuaire ou tout autre lieu saint de la localité. Il faut ajouter qu'on peut rencontrer des problèmes entre des groupes plus grands que ceux qui ont habituellement un chef élu: de telles disputes, bien sûr, nécessitent l'intervention d'un médiateur pour toutes négociations.

En dépit du contraste frappant entre d'une part l'*agurram* saint et permanent, choisi par la volonté de Dieu et d'autre part l'*amghar* laïque, élu pour un an par la volonté des segments complémentaires, il serait faux de croire que la chefferie était perçue comme une chose complètement profane.

Un bon chef signifiait que la récolte serait bonne et les troupeaux prospères ; si ces espoirs se confirmaient, cela montrait l'excellence du chef. Quand des accrocs se produisent dans le bon fonctionnement du système d'élection par complémentarité et rotation, par exemple quand certains segments sont exclus des rangs des éligibles[1], de telles exclusions sont, elles aussi, exprimées ou justifiées en invoquant des risques d'origine transcendantale, c'est-à-dire que s'ils étaient élus, la récolte serait mauvaise. Dans le seul cas de ce genre sur lequel j'ai un peu d'information (dans le système de rotation pour l'élection du chef chez les Aït Icha) les segments exclus sont connus pour leur grande sagesse et considérés comme des gens éminemment consultables sur toute affaire éventuelle. Il est bien sûr tentant de réunir ces deux attributs chez eux par un raisonnement similaire à celui qui réunit l'exclusion et le pacifisme des saints eux-mêmes avec leur influence et de conclure que nous avons là quelque chose comme un système de saints à l'état embryonnaire et un rival potentiel – et même dans une certaine mesure réel – pour celui qui existe déjà. Chaque consultation des segments laïques exclus signifie une consultation de moins et une donation de moins pour les saints. Mais, tenant mes informations concernant le segment exclu par les autres Aït Icha et non par les membres en question eux-mêmes, je n'en sais pas assez sur ce point pour arriver à une conclusion définitive.

Superviser les élections dans les tribus laïques, intervenir pour obtenir un consensus de chefs, offrir un local neutre pour l'occasion – et un local sûr en tant que sanctuaire sacré –, sanctionner et ratifier cette procédure et sa conclusion, tout ceci, bien sûr, n'est qu'une partie des services rendus par les saints aux tribus laïques environnantes. C'est, toutefois, une partie qui, en dehors de son importance intrinsèque, mérite d'être placée en tête de liste car elle met parfaitement en évidence les différences et la complémentarité entre les saints et les laïcs : la permanence de la sainteté et la nature transitoire de la chefferie laïque ; les saints pacifiques et les tribus laïques, réciproquement hostiles et menaçantes de façon permanente ; la rotation et par conséquent l'égalité et le statut profane qui règnent parmi les tribus et la concentration inégale de *baraka* et d'influence parmi quelques *igurramen* (qui, même sans cette concentration supplémentaire mais également

1. Le seul accroc que j'ai suffisamment étudié est celui, crucial, des saints. Un saint ne pouvait évidemment pas être *amghar*, quoique des saints non en service (latents) pouvaient et ont été des *imgharen* élus à l'intérieur de leur propre communauté sainte, chargés de son administration interne, quoique sous l'autorité beaucoup plus forte des *igurramen* effectifs non élus, qui agissent avant tout vis-à-vis des tribus laïques et ne sont pas concernés par les problèmes quotidiens du village saint. Dans les villages saints *laïcisés*, l'*amghar* interne n'avait bien sûr pas d'*agurram* local en service au-dessus de lui. Par une distorsion du système, sous le Protectorat français, pendant la période 1952-56, un saint effectif était l'*amghar* élu de l'unité administrative des Ihansalen formée de quatre villages (zaouïa Ahansal, Taria, Amzrai et Tighanimin) – avec ce titre, quoiqu'il fût appelé par politesse *caïd*, ce à quoi il aspirait et ce qu'il serait devenu s'il avait été rendu permanent (et non élu) par l'autorité française centrale, ce qui ne se produisit pas puisque l'Indépendance survint.

essentielle, sont de toute manière déjà beaucoup moins nombreux que les tribus laïques).

Tandis que le rituel accompagnant les élections donne lieu à quelques passages dans la littérature[1], l'importance des règles qui gouvernent les élections a été négligée ou complètement ignorée, y compris dans la *fiche de tribu*[2] – par ailleurs très détaillée – établie sur la zaouïa Ahansal par l'officier français des Affaires indigènes. Les raisons probables de cette négligence sont diverses: les élections ne faisaient pas partie de ce «droit coutumier» qui était soutenu par le Protectorat, car le choix des chefs était un des pouvoirs qu'en pratique les Français se réservaient à eux-mêmes (bien que parfois ils choisirent d'instituer des élections). En second lieu, l'ethnographie française au Maroc était, comme nous l'avons indiqué, obsédée par la notion de moitié (*leff*), après que la révélation de son poids eût frappé Robert Montagne dans une sorte d'éclair[3], éclair qui eut, à long terme, l'effet calamiteux d'aveugler certains des successeurs de Montagne[4]. Une troisième raison est liée – de manière intéressante – à la fonction même des élections: une institution qui fournit de la continuité comme celle des saints, même si elle est dépourvue de son rôle et de ses privilèges, survit avec ses signes de comportement distinct, sa richesse matérielle, etc. Néanmoins la fonction des élections par rotation et complémentarité était précisément d'éviter toute différenciation permanente et ce fut une réussite sur ce plan. Aussi quand l'institution fut abolie, elle ne laissa que peu de traces: car c'était bien là sa tâche.

Segmentation et élections

Ainsi le mode d'élection et de limitation du mandat des chefs permit aux tribus laïques, en tant que groupements, d'éviter la cristallisation d'un pouvoir permanent et concentré en leur sein; cela leur permit de se passer – ce qui est étonnant – de tout symbole personnel permanent d'unité comme de leadership permanent: les symboles personnels et les agents de continuité furent trouvés à l'extérieur, parmi les *igurramen*.

1. Par exemple chez R. Montagne in *La vie sociale et la vie politique des Berbères*, Paris, 1933, p.58. La rotation (mais non, de manière explicite, la complémentarité) est citée pour le Moyen Atlas par Saïd Guennoun, *La montagne berbère*, Rabat, 1933, p. 164.

2. En français dans le texte original (NdT).

3. R. Montagne, «Les leff-s berbères au début du XVIII[e] siècle chez les Masmouda», *Hesperis*, 1941, p. 93; cité in Jacques Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris 1955, p. 218.

4. L'ethnographie française était sévèrement handicapée par l'absence de formulation explicite de la notion de société «segmentaire». Ce qui conduisit à des essais de localiser *le* groupe crucial sur l'échelle segmentaire, puis de dévaloriser les autres en tant que «survivances» ou «en déclin»; cela conduisit aussi à l'impossibilité de voir que les fameuses moitiés, même quand elles existaient à un niveau de segmentation, ne pouvaient pas être une explication suffisante du maintien d'un certain degré d'ordre à tous les niveaux. Cela conduisit aussi à voir des moitiés là où elles n'existaient pas, tendance facilitée par le fait que le mot *leff* est utilisé dans certaines régions simplement dans le sens d'«alliance», ou même simplement de «groupe politique solidaire» ce qui fait que cela peut alors s'appliquer soit à des alliés *ad hoc*, soit à des unités relevant de n'importe quel degré de segmentation, soit encore aux deux.

N'oublions pas que nous avons à faire à un système segmentaire et, de là, tous les problèmes peuvent être reproduits à plusieurs niveaux et les solutions doivent par conséquent – mais pas nécessairement sous une forme identique – être trouvées à plusieurs niveaux. Comme nous l'avons dit, ce point n'était pas suffisamment clair dans l'esprit des chercheurs français qui ont étudié cette question. Le corollaire, pour l'institution des élections annuelles par complémentarité et rotation, est que cela doit se produire non à un seul niveau mais à plusieurs et qu'il doit y avoir un système complexe de rouages électifs à l'intérieur des rouages. C'est précisément ce que l'on trouve. Mais la relation qui existe entre d'une part des chefs superposés – élus annuellement selon un système de complémentarité et rotation – et d'autre part leur choix, est extrêmement complexe et étonnante.

Une bonne partie de la littérature en français sur la vie politique des Berbères exagère, d'une certaine manière, le rôle de la *jema'a*, l'assemblée (bien qu'elle note, avec raison, qu'il en existe toute une hiérarchie). Les descriptions tendent à induire en erreur, dans la mesure où elles donnent l'impression que ces assemblées ont une sorte d'existence institutionnelle. Mais elles n'ont pas d'existence indépendante du groupe social, des segments dont elles sont les assemblées. Pour des groupes qui sont raisonnablement égalitaires et qui n'ont pas d'autre mécanisme à leur disposition[1], les assemblées sont simplement la forme naturelle pour discuter des problèmes et les régler. Du temps des Français, bien sûr, on pouvait distinguer deux sortes de *jema'as*: les «administratives» (composées des chefs de villages) et les «judiciaires» (composées d'anciens, nommés ou élus, comme une sorte de jury permanent), qui comptaient peu de membres, exerçaient des fonctions bien définies et jouissaient d'une sorte de continuité, et qui, en d'autres termes, étaient donc une sorte d'institution spécialisée et autonome. Quelque temps après l'Indépendance j'ai observé une *jema'a* «naturelle», pour ainsi dire, créée pour faire face à une crise intervenue à la suite de la révélation de la corruption d'un certain nombre de chefs. La *jema'a* était assez grande, il n'y avait pas eu d'élection formelle pour en être membre ni de procédure particulière; des hommes assez jeunes en faisaient partie, particulièrement dans les familles où des hommes plus âgés faisaient défaut.

Pour résumer, on peut dire que les *jema'a* berbères n'ont pas conscience d'être une entité instituée distincte du groupe dont elles sont la *jema'a*; elles n'ont pas de continuité autre que celle du groupe; elles n'ont, bien sûr, aucune sorte de secrétariat ou d'archives. Par ailleurs, elles peuvent, et

1. Le seul document qui semble suggérer que ces assemblées avaient après tout une sorte de nature nettement définie est, parmi les rares documents que l'on trouve dans la région, l'acte crucial de propriété de la terre conclu entre Sidi Lahcen Ou Othman et les habitants précédents; les signataires pour ces derniers sont décrits comme signant «pour la *jema'a*» de tel et tel groupe. Mais cela peut être également interprété comme étant simplement le moyen de représenter ces gens-là.

c'est généralement le cas lorsque des groupes plus grands sont impliqués, être formées de délégués représentant des sous-groupes. En parlant de la question centrale du mode d'élection des chefs, nous décrivons, en même temps, la fonction la plus caractéristique et peut-être la plus cruciale des assemblées et des hiérarchies d'assemblées.

En traitant de ce point, nous sommes inévitablement obligés d'essayer de reconstruire le passé, puisque le système original des élections n'a pas survécu après 1933, bien que, naturellement, de nombreuses attitudes et présupposés, qui y avaient trouvé leur expression, soient encore présents. En tentant une pareille reconstruction, il est un peu difficile de démêler différents types de contradictions, celles qui sont inhérentes au système lui-même, celles qui proviennent des récits incohérents donnés par les informateurs – dans le sens qu'un informateur peut être exact dans son exposé, tandis qu'un autre, ou le même à un autre moment, peut tout simplement être erroné – et celles qui ne proviennent que de la volonté d'avoir une image générale, alors qu'en fait il y avait une diversification régionale et peut-être temporelle. Je crois que les principes de base en jeu étaient identiques dans toute la région – quoique les détails de leur mise en application aient varié – et je crois avoir réussi à les déceler; il n'en demeure pas moins qu'il s'agit bien là d'une reconstruction.

Il est de l'essence même d'une société segmentaire que les unités sociales existent à différents niveaux de taille, les plus grandes incluant les plus petites comme subdivisions, et qu'aucun niveau particulier ne soit prédominant. Certains niveaux peuvent être plus importants que d'autres, certains peuvent être utilisés à une fin et d'autres pour une autre, mais aucun n'est prééminent (comme, par exemple, dans notre société, où l'Etat national est beaucoup plus important et contraignant que les groupements sociaux plus petits ou plus grands). L'erreur de l'ethnographie française en Afrique du Nord a été d'avoir voulu chercher un groupe crucial, et même de lui avoir inventé un nom (le «canton»[1]).

Il en découle que si l'on porte un jugement sur les «tribus berbères», ce jugement est dépourvu de sens, à moins de spécifier le niveau de segmentation auquel on pense; et si l'on a seulement un niveau ou certains niveaux à l'esprit, on doit dire pourquoi ce ou ces niveaux ont été retenus. Par suite, l'affirmation que les tribus berbères ont des chefs éligibles annuellement, élus par le principe de complémentarité et de rotation, doit être précisée dans ce sens. La rotation prend place dans de grandes unités et en même temps dans les petites unités qui les composent: il y a pour ainsi dire des rouages dans les rouages. Les seules exceptions résident, pour des raisons différentes, dans les unités les plus grandes et les plus petites: au niveau maximum, au sommet, et au niveau minimum, à la base.

1. En français dans le texte (NdT).

Au sommet

Le sommet de la chefferie annuelle n'est activé que lorsqu'on reconnaît le besoin d'avoir un leadership commun pour de très grandes unités. Si ce n'est pas le cas, on n'élit pas de chef à ce niveau maximum. La dernière occasion qui a créé ce besoin se situe pendant la période précédant l'abolition du système lui-même: ce besoin découlait de la nécessité d'une résistance commune contre l'avance française. Ainsi, le pouvoir qui a finalement aboli le système avait d'abord commencé par réactiver sa manifestation la plus vaste.

La «région entière» poussée à coopérer par un tel stimulus est plus grande que toute unité définissable en termes, soit de généalogie, soit même d'unités territoriales: elle ne peut qu'être décrite, non nommée, comme l'aire d'influence d'un lignage saint donné sous la supervision duquel la coopération est ratifiée et le chef suprême élu. En dehors d'être plus grande que toute unité donnée dans les systèmes locaux de segmentation, cette aire recoupe également certains d'entre elles: l'aire d'influence d'Ahansal, par exemple, inclut certains des Aït Haddidou, et certains Aït Bou Gmez. Le chef ainsi élu est alors connu comme «chef de guerre». Il est élu pour un an et les élections suivantes pour cette fonction obéissent aux règles de complémentarité et de rotation. Les unités «tournantes» sont les grands groupes dont la relation réciproque, en dehors de liens *ad hoc* créés par un «sacrifice» et un repas pris en commun, est simplement celle de gens qui vénèrent le même sanctuaire et le même lignage saint. La signification des *igurramen* se manifeste avec une clarté particulière dans ce contexte: ils rendent possible une coopération à grande échelle transcendant les limites des fictions généalogiques ou de la cohabitation dans une même vallée.

À la base

La procédure formelle suivie par les tribus laïques quand elles élisent leurs chefs – ou plutôt, quand elles expriment leur choix – est remémorée à la zaouïa Ahansal, la loge principale, de la façon suivante:

Tous les «éligibles» s'asseyent sur un terrain plat, assez vaste pour les contenir tous quand ils s'asseyent en cercle. Les autres segments ont chacun délégué un ou deux hommes pour former un groupe qui, avec une touffe d'herbe dans les mains, tourne autour des hommes assis. Ils tournent autour d'eux une fois, deux fois et, à la troisième ils placent la touffe d'herbe sur le côté droit du turban du nouvel élu. Après quoi, ils prient et lecture est donnée d'un passage du Coran.

Là-dessus, le chef suprême nouvellement élu déclare: «Trouvez-moi les petits chefs.» Alors, chaque segment de clan reproduit la même procédure, de manière identique, à la différence près que chacun des groupes impliqués est une unité d'un degré «en-dessous» sur l'échelle segmentaire. Une fois cette procédure répétée jusqu'au niveau de segmentation le plus bas, les «petits chefs» demandent que soient désignés des «anciens de partie»,

minuscules dirigeants des segments du niveau le plus bas. Ceux-ci sont alors choisis par consultation entre les petits chefs et les segments concernés, mais, cette fois, cette nomination ne comprend plus la cérémonie avec les cercles et l'herbe. Ces segments, les plus petits pour lesquels il vaut la peine d'avoir un «ancien de partie», ont au maximum une population totale d'environ une centaine de personnes. Dans le cas d'un village compact, une «partie» dans ce sens serait effectivement une partie du village. Les termes berbères *taqbilt* (tribu) et *ighs* (clan) sont en fait utilisés d'une manière proprement «segmentaire», c'est-à-dire relative au contexte: la même unité sera définie soit comme une tribu soit comme un clan, suivant la taille du groupe avec lequel elle est comparée. Mais cette relativité terminologique ne s'applique pas au sommet et à la base. Personne ne décrirait une partie de village comme une tribu, ou une tribu dans sa totalité comme un clan.

Cet exposé de la cérémonie de l'élection est fondé principalement sur une description donnée par Ou Ben Ali, un ancien respecté – quoique ne faisant pas partie de la famille sainte la plus éminente – de la loge principale, suffisamment vieux pour avoir assisté à maintes élections de ce type. Cette description conduit à penser qu'il y avait trois niveaux de chefferie, ce qui correspond admirablement à la structure véritable de tribus aussi typiques que les Aït Icha ou les Aït Mhand, qui vinrent régulièrement élire leurs chefs à la zaouïa Ahansal. De là, on peut conclure qu'au moment de son développement maximum, à savoir quand surgit le besoin d'une chefferie suprême, pour coordonner les activités intertribales – par exemple, la résistance contre les Français – quatre niveaux de chefferie existaient, dont les trois plus élevés étaient soumis à rotation. Il n'y a aucun doute au sujet de l'existence d'un chef suprême intertribal, ni sur la nature élective et tournante de la fonction. Cela a été confirmé de manière indépendante par plusieurs personnes dans des endroits différents.

Il est par contre malaisé d'obtenir un récit qui prenne également en compte les niveaux inférieurs. Les informateurs – et parfois ce sont les mêmes – ont souvent tendance à mettre l'accent tantôt sur la nature élective de la chefferie, tantôt sur la nomination par voie hiérarchique, qui ne concerne qu'un groupe du niveau inférieur incorporé dans un groupe plus grand; mais ils ont des difficultés à parler des deux en même temps et à les relier entre eux. Un exposé cohérent qui synthétise les divers points de vue, est donné plus bas.

L'activation de la coopération supratribale

Sans l'aide des saints, il semble impossible d'obtenir de coopération intertribale, c'est-à-dire de haut niveau. Ainsi, par exemple, le principal segment de l'importante tribu des Aït Haddidou (à l'est de la région d'Ahansal) a une zaouïa qui compte peu de membres *chorfa-igurramen* (non Ahansal) établie au milieu de leur territoire: ils l'utilisent pour la médiation à l'intérieur mais non à l'extérieur. Leur situation les rend peu aptes, bien sûr, à la médiation

externe. Certains segments des Aït Haddidou avaient également des relations avec les saints d'Ahansal à Temga et leur faisaient régulièrement des donations, et d'autres segments se comportaient de la même manière avec la loge principale: c'était, pour les segments concernés, le moyen de maintenir des contacts extérieurs et d'avoir des protecteurs saints disponibles pour servir de médiateurs avec des groupes non Haddidou. Ces saints locaux «internes» aux Aït Haddidou, fournirent en fait le leadership pour la résistance des Aït Haddidou qui, avec les hommes des tribus de la Ahansalie, partagent l'honneur d'avoir résisté contre les Roumis («Romains» ou plus exactement Européens) le plus longtemps: cependant les Aït Haddidou ne se mirent dans aucune coalition supratribale, et n'empêchèrent pas l'avance française quand elle s'approcha de leurs propres frontières. Au contraire, en certaines occasions, ils entravèrent l'action des autres tribus dans la lutte contre les Roumis. La morale adéquate de ceci n'est pas l'absence d'un sentiment pan-islamique ou même nationaliste suffisant – ce qui n'est pas surprenant dans une société segmentaire – mais que dans une société segmentaire avec des chefs non permanents et soumis à la rotation, on ne peut s'attendre à voir agir solidairement des unités plus larges que le domaine d'influence d'un centre saint.

Les limites de ce domaine ne sont pas fixées de manière rigide. Si les Aït Haddidou avaient, pour une raison ou pour une autre, désiré fortement se fondre dans une unité plus grande pour s'opposer aux Français, ils auraient pu rejoindre le cercle enchanté sous l'influence d'Ahansal, en se servant de leurs segments qui y appartenaient déjà comme moyen de s'y introduire.

Par ailleurs, il y a un certain degré d'inertie inscrite dans le système d'allégeance aux saints: rejoindre le cercle des tribus clientes d'Ahansal aurait signifié aller contre les intérêts et par là, indubitablement, contre les décisions des saints locaux[1]. Mais après tout, c'étaient les agents de la coopération déjà existante à l'intérieur des Aït Haddidou. Aussi, de manière paradoxale, ils auraient dû être ignorés ou contredits dans cette nouvelle alliance, quand en fait ce sont eux qui normalement rendaient possibles les

1. Il est intéressant de noter que ce centre de sainteté, comme le centre Ahansal de Temga qui, de manière similaire, conduisit la résistance presque jusqu'au bout, était «sans influence», comme disent les rapports français, pendant la période du Protectorat français. Cela semble indiquer que la révérence pour des saints individuels ou pour des lignages n'est pas profondément ni de manière indéracinable «internalisée»: cette révérence représente bien une motivation très prenante et une force sociale, mais ses mécanismes sont liés à la structure sociale plutôt qu'à la psychologie individuelle. On révère et on obéit, tout simplement, parce que tous les autres le font – et cela donne à la *baraka* des saints une force très réelle – la force de tous les autres clients mise ensemble. Une fois battus et isolés, le charisme et la révérence s'en vont aussi.

J'ai visité ce petit centre de sainteté pendant l'été 1956, quand dans cette région le transfert de pouvoir, achevé ailleurs, était encore en cours. Un capitaine français et un caïd assez déprimé, détenteur de pouvoir du temps des Français, mettaient au courant un détachement de la nouvelle armée royale marocaine – médiocrement satisfait dans ce poste très isolé – des finesses de l'administration locale.

actions unitaires de la tribu. Il est clair que de nouvelles cristallisations de sphère d'influence sainte ne sont pas chose facile.

En revanche, là où existait déjà une sphère d'influence d'un centre saint transcendant les extrémités de la segmentation tribale, l'avance française eut pour conséquence de mettre en action une coopération plus large et une chefferie de niveau suprême. Deux unités politiques de ce type sont restées en mémoire dans la région pour cette période, entre environ 1915 et 1933: chacune d'elles est liée à un des deux principaux centres Ahansal de sainteté, à savoir la loge principale et le groupe de Temga. Les membres des tribus peuvent se rappeler les noms individuels des chefs de guerre annuels. Il est cependant très significatif pour notre analyse générale que les saints, sous les auspices desquels ces «généraux» intertribaux annuels étaient élus, sont gardés plus nettement en mémoire et considérés comme plus respectables et plus influents que les chefs de guerre annuels; ceci est confirmé par le fait que ce sont les saints, et non les généraux élus qui leur sont associés, dont les noms figurent dans la littérature militaire française concernant la «pacification». Les personnalités qui y sont citées, à la fois comme opposants et, à la fin, comme ceux avec lesquels ou grâce auxquels la paix pouvait être conclue ou dont la soumission et la coopération devaient être obtenues, étaient le caïd Sidi Mha et Sidi Moulay de la zaouïa principale et Sidi Hussein «de Temga» comme le décrivent les Français (bien que sa véritable résidence fût la loge associée d'Asker et qu'il fût connu des Berbères comme «d'Asker»), alors chef du groupe de Temga.

Les niveaux intermédiaires et de base

Au «niveau de base» de la segmentation, donc parmi les plus petits groupes, la rotation pouvait être absente si elle se produisait au niveau

---

Le chef de la petite *zaouïa* d'*igurramen* locaux essayait de son mieux de persuader les échelons supérieurs de la nouvelle administration qu'ils lui confient un poste dans la nouvelle gestion pour permettre ainsi aux pouvoirs locaux de l'*agurramité* de réapparaître après vingt-trois ans d'éclipse. Comme je ne suis pas retourné dans la région depuis, je ne sais pas s'il a réussi ni quelles furent les transformations ultérieures de la politique locale. Les occasions d'intriguer et de faire tourner la roue de la fortune restaient considérables : le parti de l'Istiqlal était installé et fournissait, comme partout ailleurs, un nouveau canal d'information et d'avancement. Le gouverneur de la province d'alors, Addi Ou Bihi, se rebella par la suite contre le gouvernement central et d'autres changements ont dû se produire pendant et après son élimination.

Les Aït Haddidou, célèbres pour leurs poètes et ménestrels itinérants de l'Atlas, composèrent à l'époque de nouveaux couplets glorifiant les exploits des nationalistes qui avaient, de manière si soudaine et si surprenante, amené un changement de régime à ces vallées reculées. Si seulement on pouvait avoir tous les couplets, avec leur commentaire politico-social, inventés et chantés depuis le début du siècle ou avant, on aurait sur l'histoire sociale de l'Atlas l'exposé le plus vivant qu'on puisse imaginer. Après 1940, ces chansons ironisaient sur l'humiliation des Français vaincus dans les camps de prisonniers allemands (cf. V. Monteil, *Les Officiers*, p. 132); en 1960, chez les Bou Gmez, ils ironisaient sur les instabilités et les vacillations de l'administration marocaine par comparaison avec l'administration française (information donnée par l'expédition du Wye College en 1960).

immédiatement supérieur. Un chef élu par rotation et complémentarité pour un groupe donné nommait ses représentants dans les différents sous-groupes du groupe dont il était le chef. En les nommant, il consultait ses membres mais n'observait pas nécessairement un principe de rotation: lorsque nous atteignons ce niveau de base, les groupes impliqués peuvent être si petits qu'ils sont coextensifs avec le volume de contacts quotidiens de ses membres et presque coextensifs avec les relations de parenté, de telle sorte que la jalousie des segments opposés est tempérée, ou du moins bien compliquée par d'autres affinités et d'autres relations immédiates. Par conséquent, en nommant ces représentants (*idbaben-n'imur*) d'un chef de niveau plus élevé, et ceci en tenant évidemment compte des susceptibilités locales, il n'y avait aucun besoin – ni aucune possibilité – d'appliquer un principe de rotation formel et régulier – mais on pouvait toujours invoquer ce principe de rotation si le petit groupe se trouvait laissé à lui-même sans chef au niveau supérieur. Il n'y avait pas non plus, dans le cas d'une telle nomination faite d'en haut, de raison d'invoquer la complémentarité. Le «chef supérieur» (*amghar n'afella*) consultait tous les notables du sous-groupe, y compris, bien sûr, le sous sous-groupe dans lequel finalement il puisait ses représentants. Il n'y a pas de raison d'exclure un certain segment du vote et en même temps de le rendre éligible uniquement pour fournir des fonctionnaires: les segments impliqués sont trop petits.

On doit noter que, quand il manque un outsider ou un supérieur, quand il n'y a ni chef supérieur ni saint pour la médiation, le principe de complémentarité est reconnu non seulement dans les groupes «naturels», c'est-à-dire des groupes relativement permanents avec une sorte d'identité stable, mais aussi dans des groupements *ad hoc* réunis temporairement pour régler un conflit ponctuel. Par exemple, si deux groupes entrent en conflit et qu'aucun outsider n'est disponible – ou que, par économie ou parce que l'affaire est trop banale, on renonce à faire appel à quelqu'un pour servir de médiateur, – une sorte de maître de cérémonies est élu de manière «interne» parmi l'un des deux segments en conflit, par les membres de *l'autre groupe*. Ici, naturellement, nous trouvons la complémentarité, mais pas de rotation. L'affaire n'est pas censée se reproduire, le groupe n'est pas un groupe permanent. Les conflits qui affectent les groupes permanents restent évidemment toujours latents et peuvent être réactivés si un côté ou l'autre juge le moment propice. L'identité du groupe élisant et du groupe éligible peut être tirée au sort; ou alors, comme la situation de tels conflits tend évidemment vers une solution par serment collectif – possibilité qui sera certainement évoquée, même si la crise est réglée avant d'en arriver là – les règles déterminant qui va prêter serment (à savoir la partie accusée) peuvent être appliquées pour choisir le médiateur. Ces règles sont – en théorie si ce n'est en pratique – sans ambiguïté: le médiateur viendra du groupe qui ne prête pas serment.

Pour revenir à l'élection des chefs et des représentants des chefs dans les sous-groupes : comme nous l'avons décrit dans le cas du groupe le plus petit, il y a généralement (mais pas toujours) un médiateur sous la forme d'un «chef supérieur» du segment plus grand immédiatement au-dessus, et on n'invoque ni complémentarité ni rotation. Là on atteint la limite inférieure où la structure politique est co-extensive avec un vaste ensemble de relations quotidiennes étroites qui compliquent et recouvrent le simple principe segmentaire.

Par certains côtés, ce sont les niveaux intermédiaires entre le plus haut et le plus bas qui sont les plus déroutants. Tout d'abord, quand on pose des questions à ce sujet, on reçoit trois sortes de réponse incompatibles. (1) Les chefs mineurs (ainsi d'ailleurs que les chefs majeurs et les chefs suprêmes) sont nommés par les saints – c'est du moins ce que les saints revendiquent. (2) Ils sont nommés par les chefs supérieurs dont ils sont les représentants. (3) Ils sont élus, comme dans le cas des chefs supérieurs, par la tribu (*taqbilt*) dont ils vont être les chefs.

Du point de vue des saints, ce sont bien eux qui «nomment» tous les chefs (les chefs supérieurs et les autres). Les membres des tribus viennent à la zaouïa pour l'élection. Certains sont d'accord, d'autres en désaccord. C'est précisément le rôle des *igurramen* que d'aider à obtenir un consensus : après tout, les élections doivent aboutir à un accord (ou à une fission de groupe !), il n'y a pas de ballottage, qu'il soit secret ou non.

Cependant les *igurramen* n'ont aucun moyen d'imposer une nomination impopulaire, en tout cas pas directement et immédiatement. Ils sont peu nombreux et, de part leur statut, pacifiques. Ce qu'ils peuvent faire en général, c'est évaluer le rayonnement et les perspectives des candidats potentiels et en «nommer» un, c'est-à-dire ratifier ce qui, à leur sens, est le meilleur choix. Leur ratification, aux yeux de ceux qui sont encore dans la dissidence, va rendre le candidat plus acceptable. Le prestige des saints ne peut croître que par les succès qu'ils obtiennent en tant que facteurs d'harmonie ; et pour un saint, faire appel aux armes d'un *agurram* – malédictions magiques ou manœuvres pour monter les autres tribus contre le groupe qui récuse l'élection – n'est pas une solution à laquelle il peut avoir trop souvent recours sans encourir des risques excessifs. Ce n'est pas tant le risque que la malédiction ne marche pas et que la punition divine ne survienne pas : tôt ou tard, quelque chose de désagréable se produira effectivement, et il est admis que ce genre de punition peut tarder à frapper et toucher aussi bien l'innocent que le coupable – et c'est bien ce qui terrorise le coupable qui craint la colère de l'innocent. Ce qui importe en fait, c'est que si la malédiction est lancée sur trop de gens, elle perd l'efficacité qu'elle possède quand elle en vise seulement quelques-uns. Un saint peut maudire certaines personnes continuellement ou bien parfois tout le monde mais il ne peut pas maudire tout le monde tout le temps.

Ainsi, les saints prétendent nommer alors qu'en réalité ils ne font que ratifier et servir de médiateurs. Il n'y a pas de doute qu'il existe des cas où un saint très bien placé peut effectivement imposer tout simplement sa volonté à un groupe en situation de faiblesse. Il peut faire pencher la balance quand l'écart entre les candidats est minime. Enfin, et surtout, en apportant son soutien au consensus émergeant, le saint le valorise et le rend plus acceptable aux yeux de ceux qui s'y opposaient.

Le même argument s'applique en ce qui concerne la nomination théorique des petits chefs par les chefs supérieurs: la nomination peut, en fait, n'être que la simple ratification d'une élection tacite. La proportion entre l'une et l'autre varie selon les cas, en fonction du contexte et de la force respective des parties impliquées.

Il faut ajouter à cela que les saints et les chefs supérieurs, qui prétendent nommer ceux de rang inférieur (plutôt qu'entériner le verdict d'une élection) ont d'autant moins d'excuse à leur vantardise que le rituel public et officiel de l'élection, tel qu'il est décrit dans la section précédente, met nettement l'accent sur la nature élective des chefferies de rang supérieur ou inférieur (sauf toutefois, comme on l'a vu, celles de niveau minimal). Néanmoins, cette objection à la vanité des chefs supérieurs ou des saints n'est pas complètement décisive : tandis que le déroulement de «l'élection» est solennel et public – les membres des tribus qui marchent autour des candidats et placent des touffes d'herbe verte sur le turban de l'élu etc. –, sa signification n'est pas nécessairement claire: est-ce l'expression d'un choix fait à ce moment même ou la ratification d'un choix fait antérieurement? Et si le choix est antérieur, l'identité de ceux qui l'ont fait n'est pas très claire. Je pense que, dans le cas de chefs non suprêmes, les trois parties concernées – les saints, les chefs supérieurs et l'assemblée – contribuent en fait à la décision; dans le cas des chefs suprêmes, la même chose est vraie en ce qui concerne les *deux* parties: les membres des tribus et les saints.

Les complications

Dans le cas de «représentants» de sous-groupes très petits, il n'y a, comme cela a été dit, aucun rituel avec cercle et herbe verte, et, en apparence, le fait d'interpréter la sélection comme une nomination venue de plus haut est alors plus vraisemblable. Néanmoins, pour des raisons déjà spécifiées, liées à l'intimité des groupes à ce niveau, la question est tout aussi ambiguë et variable dans ce cas-ci.

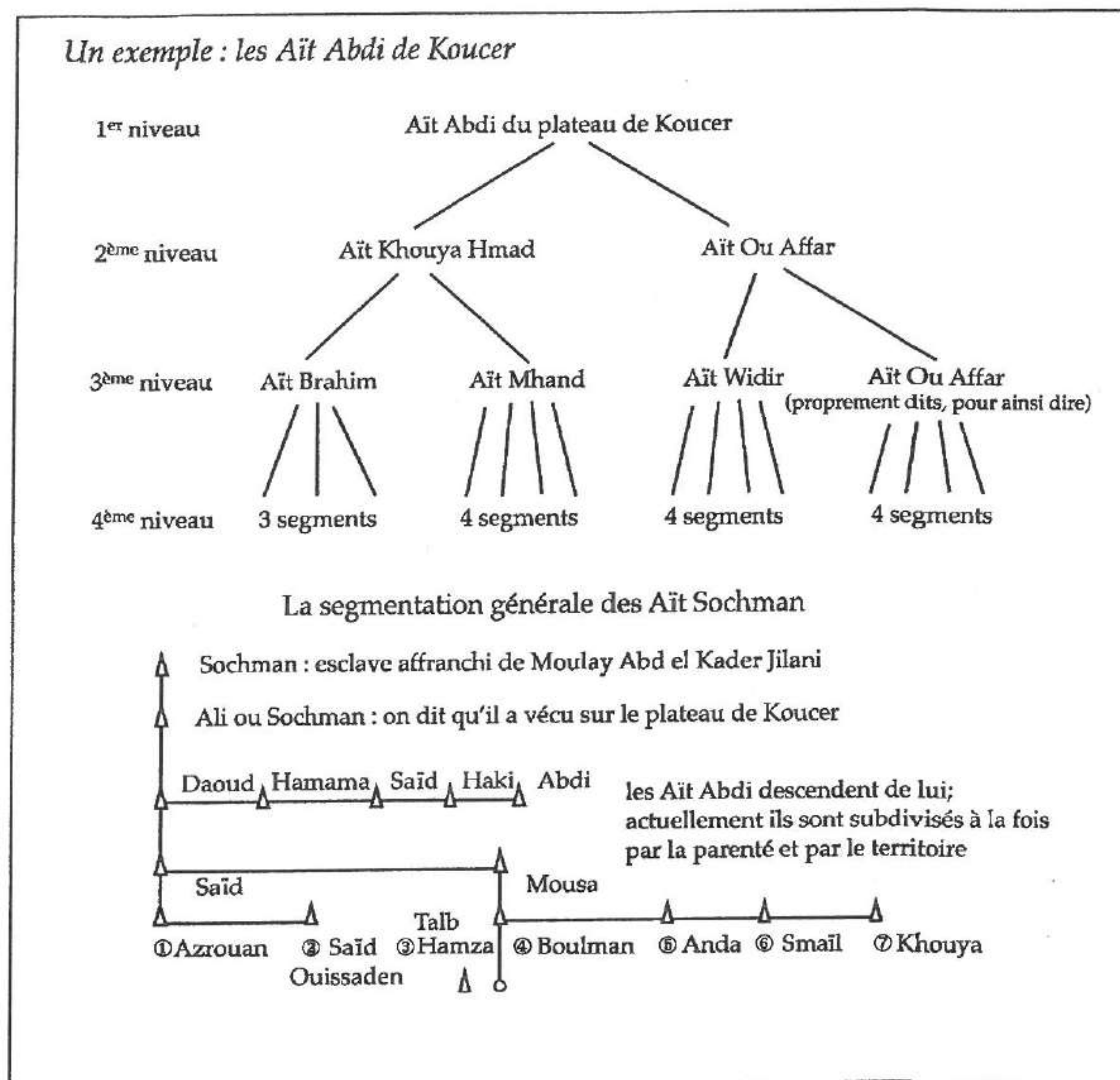
Il est en tout cas fort probable que l'on adopte un système de rotation si, pour une raison ou pour une autre, le groupe agit seul et devient par là même – et pour la période en question – un «groupe suprême», un plafond politique, tout en restant un groupe minimal. Un isolement de ce type peut bien se produire et pas uniquement à la suite d'une sorte de stratégie de repli sur soi diplomatique, mais simplement parce qu'il se trouve que les groupes plus grands n'ont pas été activés cette année-là. On peut s'attendre alors à

une rotation, car un tel groupe se trouve dans une position similaire à un groupe *ad hoc* généré par une dispute particulière. Comme il n'y a pas de médiateur extérieur, il faut bien que si l'arbitre est choisi dans le sous-groupe A, ce soient les membres qui ne font pas partie de A qui l'élisent et vice versa.

Certains groupes se trouvent de manière permanente et volontairement dans les conditions d'un «isolement diplomatique» tel que leur chef annuel est le chef suprême dans sa propre série, aussi petite soit sa paroisse: ce sont les villages saints laïcisés. Leur origine sainte, en dépit du fait que leur sainteté soit latente et uniquement potentielle, est en général suffisamment précieuse pour qu'on la préserve en évitant de se mêler avec les groupes environnants, ou de s'identifier à eux, parce que ce sont des groupes laïques tant par l'origine que par leur mode de fonctionnement; l'identification signifierait la participation régulière avec eux à un système d'élections annuelles par rotation et complémentarité. En même temps, le fait que de tels groupes, malgré leur origine sainte, sont laïcisés signifie qu'il n'y a pas parmi eux de sous-groupes exceptionnels, de familles «nées pour régner», de sorte qu'ils ont recours au processus normal d'élection. Chez ces groupes, donc, le système fonctionne mais trouve son «plafond» très vite, à savoir au niveau du village.

La situation est plus compliquée dans les groupes saints effectifs c'est-à-dire non laïcisés. Là, par la nature des choses et par la volonté de Dieu, laquelle se manifeste par les grâces qu'elle dispense, le leadership est assigné aux familles dominantes et aux individus dominants à l'intérieur de ces familles. Cependant, il serait quelque peu déshonorant pour un saint notoire de se consacrer aux petits problèmes quotidiens du village saint: le commandant en chef des armées ne remplit pas également les fonctions d'un capitaine. Ainsi, à l'intérieur du village effectivement saint, sera mis en place un système de rotation et complémentarité pour le chef annuel interne dont l'importance et l'autorité ne seront évidemment pas comparables avec celles des saints suprêmes locaux et qui se chargera, en général, seulement des affaires intérieures de peu d'importance. Aux élections internes de ces chefs annuels locaux, les saints suprêmes ne participaient pas, ni comme candidats ni comme électeurs officiels, quoique leur opinion officieuse pût être décisive. À la loge principale, un système interne de ce type existait avec rotation entre deux moitiés du village. Tous les saints en exercice venaient de l'un de ces deux segments, mais cela ne donnait pas à ce segment une quelconque prépondérance politique: dans ces élections, tant les électeurs que les élus, appartenaient à la majorité résiduelle des saints non en exercice, qu'ils fussent des parents proches ou éloignés des saints en activité. Ce système dans la loge principale survécut à la période qui suivit la pacification, quoique de manière intermittente, car pendant la majeure partie de la période française et dans les premières années de l'Indépendance, les chefs ne quittaient plus leur fonction au bout d'un an mais seulement en cas de révocation.

Un exemple : les Aït Abdi de Koucer



En 1967, la population totale des *Aït Abdi* du plateau de *Koucer* comptait, suivant les statistiques officielles en possession des chefs, un peu plus de 1 800 personnes. Les *Aït Abdi*, à la différence des Ihansalen de la loge principale, semblent avoir connu la même croissance démographique rapide que le Maroc dans son ensemble. Il est donc raisonnable de penser que du temps de l'indépendance des tribus – qui pour les *Aït Abdi* ne s'acheva qu'en 1933 – leur effectif était bien moindre, sans doute environ un millier de personnes.

Cela signifie que les segments du 4ème niveau sur le diagramme, qui comptent actuellement en moyenne 120 personnes chacun, en avaient alors 70. À l'intérieur de chacun de ces segments, ce qui n'est pas surprenant étant donné leur taille, chaque famille peut – en réfléchissant un peu ou en demandant aux voisins – tracer sa relation agnatique avec toutes les autres.

Ces unités sociales ne sont pas des «clans» dans le sens où un homme sait qu'il est parent des autres membres sans savoir précisément comment, elles sont des «lignages», dans le sens où les gens savent précisément quelles relations de parenté ils ont entre eux.

Comme on le voit dans les diagrammes, chacune de ces unités s'inscrit dans la série plus englobante des unités emboîtées qui compose les Aït Sochman en tant qu'ensemble. Ainsi chaque individu peut se situer dans un cadre vraiment très large.

Le deuxième diagramme montre la position des *Aït Abdi* dans la structure générale des *Aït Sochman*. Leur fondateur est à deux générations de celui des *Aït Sochman* dont les ancêtres sont orientaux mais sans prestige particulier.

Le diagramme montre aussi la genèse des sept segments de l'importante tribu des *Aït Daoud ou Ali*. Cette tribu est divisée, sur le plan territorial, entre les régions de *Taguelft* et de *Anergui*, division qui recoupe les sept segments. Entre les deux zones existent d'importants arrangements de transhumance articulés en terme de segments. Ces mouvements sont supervisés par les saints du groupe de *Temga* à partir de leur sanctuaire de *Sidi Ali ou Hussein* qui est placé pour ce faire dans une position clé; tandis que leurs habitations permanentes, par opposition au sanctuaire suprême, gardent les frontières entre les *Aït Daoud ou Ali* et les *Aït Said ou Ali*, et entre les *Aït Sochman* en tant qu'ensemble et les *Aït Messat*.

Les fondateurs qui «définissent», pour ainsi dire, les sept segments sont numérotés sur le diagramme. L'ordre numérique n'a aucune signification particulière. Remarquons qu'un segment est *Sochman* seulement par sa «mère», qui avait été donnée en mariage à un *talb*, un professeur, originaire d'une zaouïa située plus à l'est dans l'Atlas. Le segment des *Aït Khouia* est connu sous le sobriquet d'«enfants d'un vieil homme», étant le fruit d'une union tardive et discutable entre le vieux *Mousa* et la femme d'un de ses propres fils, *Anda*. On raconte que *Mousa* fut aidé dans cette entreprise par *Ismaïl* mais non par *Boulman* qui refusa.

Une des irrégularités les plus étranges dans le système d'élection par rotation et complémentarité se trouve chez les *Aït Abdi* du plateau *Koucer* surplombant la vallée d'Ahansal. Sur leur haut plateau caillouteux et inhospitalier, escarpé sur plusieurs côtés, ces *Abdi*, sont déjà séparés géographiquement des autres *Abdi*, leur frères de clan, mais une hostilité mutuelle les isole plus radicalement encore de la plupart de leurs autres voisins. Dans des circonstances normales, ils ne semblent pas avoir fait partie d'un système plus vaste de chefferie commune. Cependant leur système interne, limité aux *Abdi* de *Koucer*, est curieux.

Pour les élections de chefferie, quatre niveaux de segmentation doivent ici être pris en compte: d'abord il y a les *Aït Abdi* de *Koucer* en tant que tout. Ce groupe social ne peut être défini comme «simplement ces *Abdi* qui vivent sur le *Koucer*» car plusieurs clans des *Abdi* y vivent et aucun d'entre eux ne s'y cantonne, si j'ose dire; ils ont tous également des membres ailleurs.

Le niveau suivant (le deuxième) sont les deux clans représentés sur le *Koucer*, les *Aït Ou 'Affar* et les *Aït Khouia 'Hmad*[1].

Le troisième niveau: chacun des deux clans précédents se divise à son tour en deux. Les *Aït Khouia 'Hmad* sont divisés en *Aït Brahim* et *Aït Mhand*. Les *Aït Ou 'Affar* sont divisés en *Aït Ou 'Affar* proprement dits et *Aït Widir* affiliés.

À l'intérieur du système généalogique général des *Aït Abdi*, les *Aït Widir* apparaissent comme une notion coordonnée aux *Aït Ou 'Affar*, ainsi ils devraient, logiquement, apparaître au niveau précédent, au deuxième. Mais sur le plateau *Koucer*, ils ne sont pas assez nombreux pour former un groupe coordonné avec les *Aït Khouia 'Hmad*, aussi ils se fondent, socialement, avec les *Aït Ou 'Affar* pour former, à ce niveau, un groupe à eux deux. Il se trouve qu'ils utilisent le nom d'*Ou 'Affar* au niveau supérieur, quoiqu'il y ait à peu près autant de *Widir* que d'*Ou 'Affar* sur le *Koucer* et qu'ils auraient pu faire l'inverse. Le fait que le nom d'*Ou 'Affar* plutôt que celui de *Widir* est utilisé pour le groupe formé des deux clans ne donne aux *Ou 'Affar* à proprement parler aucun privilège ni position spéciale au sein du groupe plus englobant. En fait, le petit sous-clan qui, pendant la période précédant la conquête française, pendant la domination française et du début de l'Indépendance jusqu'au petit soulèvement avorté de 1960, s'était arrogé une position de premier plan sur le *Koucer*, les *Aït Tous*, venait des *Aït Widir*. D'après leur propre version, les *Aït Tous* devaient leur position dominante au fait qu'ils avaient été les premiers à adopter un fusil moderne à chargement rapide. On a beaucoup écrit sur la famille *Glaoui* qui aurait acquis sa position grâce à la possession d'un canon Krupp. Les *Aït Tous* firent de même à un niveau microscopique.

Le quatrième niveau: chacun des quatre groupes du niveau précédent se divise en quatre (et, dans un seul cas, en trois) sous-clans qui, à leur tour, sont composés de familles individuelles cohabitant les unes avec les autres.

Le système de chefferie annuelle était le suivant: les chefs pour les premier et deuxième niveaux étaient élus par rotation et complémentarité. Le chef de niveau suprême était élu à partir de deux segments en rotation qui se trouvaient au niveau deux. Les chefs au niveau numéro deux avaient respectivement sept ou huit segments électeurs. Pour eux les sous-groupes en rotation étaient tirés du niveau quatre. Les «anciens de partie» nommés étaient choisis comme suit: au niveau trois par le chef suprême; au niveau quatre par les chefs du niveau deux. Ainsi le chef suprême travaillait avec l'aide de quatre «anciens de partie» et les deux chefs de niveau deux avec l'aide respective de sept ou huit.

Ce qui frappe ici, c'est que nous avons deux systèmes de rotation et d'autorité qui se chevauchent. C'est comme s'il y avait une unité militaire où le colonel aurait affaire à des lieutenants et agirait avec leur aide tandis

1. Voir diagramme, p. 106.

que les capitaines auraient affaire aux sergents et agiraient avec leur aide, et où les colonels seraient élus parmi des candidats capitaines et les capitaines parmi les sergents.

La question la plus intéressante, évidemment, au sujet de ce système compliqué est de savoir si les deux hiérarchies – celle des niveaux un et trois d'une part et celle des niveaux deux et quatre de l'autre – opéraient simultanément: savoir si les élections et les nominations avec chacun des deux se faisaient la même année, par opposition à la possibilité que chacun des deux systèmes ne soit activé que suivant les circonstances, dans des années différentes. Les informateurs disent que les deux systèmes coexistèrent bel et bien simultanément. D'autres affirment – et c'est plus plausible – que pendant les années où le besoin ne s'en faisait pas sentir, le système de niveau suprême n'était pas activé; d'autres nient cette dernière explication et déclarent que les deux systèmes fonctionnaient tout le temps.

Même si ce système est d'une complexité exceptionnelle, il n'est qu'une version élaborée d'éléments caractéristiques de la région et semble bien être dans l'esprit de la société berbère du Haut Atlas central. Dans une société non segmentaire, une hiérarchie double avec des chevauchements, avec une chaîne de commandement pour ainsi dire tressée avec une autre serait difficile à concevoir[1] et conduirait vraisemblablement à une confusion ingérable d'autorité. Dans une société segmentaire, le système est concevable, voire probable. Après tout, les conflits qui surgissent et demandent un arbitrage, une médiation ou un règlement par les chefs, se produisent à n'importe quel niveau et impliquent des groupes de toute taille, de sorte que les deux niveaux d'autorité ont sans doute peu de chance d'être invoqués pour les mêmes occasions et, par conséquent, le risque de confusion et de conflit d'autorité n'est pas très grand.

Le serment collectif ou tous pour un

Le serment collectif a été décrit comme le trait le plus caractéristique du droit coutumier berbère[2]. Ce n'est évidemment pas une institution spécifique de la société berbère. Il semble cependant avoir été présent dans toutes les sociétés berbères ou presque et est caractéristique de leur type d'organisation sociale. Au cours des dernières décennies, les avancées d'une islamisation complète, ou la mise en place d'administrations de type moderne, ont

1. Les «hiérarchies parallèles» des armées communistes révolutionnaires sont, après tout, parallèles: les chaînes d'officiers et de commissaires politiques ne jouent pas à saute-mouton l'une avec l'autre – comme c'est le cas ici – et leur fonctions ne sont pas identiques puisqu'elles comprennent une supervision réciproque.

2. «Selon Marcy, la pierre de touche du droit berbère est le serment collectif comme mode normal de preuve. C'est une institution extraordinairement archaïque qu'on retrouve en effet un peu partout, parfois à l'état de traces, de survivance, parfois en pleine vigueur; ... On peut ajouter le besoin pour les Berbères de ne pas arriver à une décision judiciaire proprement dite, mais bien à un arrangement à l'amiable, à un stade plus ou moins avancé de la procédure». G. H. Bousquet, *Les Berbères*, Paris, PUF, 1957, p. 113.

entraîné un déclin de cette institution; ce déclin a culminé après l'Indépendance en 1956, au moment de l'établissement au Maroc d'un code légal national non tribal et sans variantes locales. Dans le Haut Atlas central, certaines conditions avaient favorisé sa survivance jusqu'à cette date. Il était, bien sûr, pleinement opérationnel jusqu'à la fin de l'indépendance tribale en 1933 et il continua d'être appliqué, puisqu'il était reconnu par l'administration comme l'ensemble du droit coutumier tribal, pendant toute la période 1933-1955.

La loi tribale berbère varie d'une tribu à l'autre; les quatre principaux groupements et quelques autres se trouvant dans la zone d'influence d'Ahansal, diffèrent par leurs coutumes respectives et présentent même des différences au sein de chaque groupement. De plus, ce serait une erreur de souscrire au mythe d'une coutume entièrement fixée et dépourvue d'ambiguïté, préservée intacte dans la mémoire des anciens, une coutume qu'on pourrait invoquer sans arbitraire quand il le faut et qui se perpétuerait – non écrite mais entièrement formée – dans une sorte de ciel platonicien tribal, avec des assemblées tribales comme intermédiaires. Les juristes spécialisés arrivent rarement à une totale absence d'ambiguïté dans les codes écrits qu'ils élaborent, il est donc peu surprenant qu'un droit non codifié produit par tous les membres de cette société sans écriture n'y parvienne pas non plus.

La *qaïda* – ce mot arabe pour «coutume» est utilisé localement – est conçu par opposition à la *chra'a* – la loi coranique administrée par ceux qui sont qualifiés par un savoir approprié ou, en principe, par les *igurramen*; pourtant il serait faux de conclure que les membres des tribus ont une notion théologique claire de la distinction entre la coutume et la loi sacrée, et qu'ils les conçoivent comme nécessairement opposées l'une à l'autre et en tous points. Cela peut arriver à certains moments, particulièrement s'ils ont des raisons d'être hostiles aux Arabes; à d'autres moments, elles semblent se recouper totalement. Dans un sens, c'est vrai: la seule «loi coranique» disponible était dispensée par des gens peu qualifiés en sciences coraniques (pour employer un euphémisme); rien ne la différenciait fondamentalement de la conception locale du bien et du mal et les procédures et les verdicts étaient les mêmes que ceux pratiqués par le «droit coutumier». Dans le contexte traditionnel, la seule divergence vraiment significative entre la coutume et ce que l'on croyait localement être la *chra'a* ne résidait pas dans le contenu, mais dans la source du jugement, l'identité du juge ou de l'arbitre. Dans la situation traditionnelle, si celui-ci était un membre d'une tribu laïque, c'était la coutume; si c'était un *agurram*, on se référait à la loi coranique. Quand les Français offraient aux tribus nouvellement conquises de garder la coutume tribale ou d'accepter la loi coranique, le choix bien sûr était tout différent: d'une part le droit coutumier dispensé par les anciens de la tribu et d'autre part la loi coranique appliquée par un juge plus ou moins compétent, importé de la plaine par la nouvelle administration et faisant partie de celle-ci.

Un autre point très significatif sur la nature et la conceptualisation du droit coutumier est le suivant: le droit coutumier était perçu comme le résultat d'une convention sociale ou, du moins, comme quelque chose de modifiable par convention, quoique l'unanimité fût requise, au moins en théorie, pour effectuer un changement dans la coutume tribale. Dans ce sens au moins, la coutume tribale était profane. Ce qui est plus remarquable, et entre en conflit avec des stéréotypes très répandus sur la nature de la société tribale en général, tient à ce que les membres des tribus eux-mêmes le perçoivent ainsi et qu'ils le disent. L'existence d'une loi sacrée, écrite et – théoriquement – inaltérable a pu, par contraste, contribuer à produire cette élaboration idéologique intéressante.

Pour diverses raisons particulières et générales, il n'est pas envisageable d'inclure dans la présente étude un exposé complet de la loi tribale, ni même de ses traits liés au serment collectif[1].

Si on ne peut faire une étude détaillée de la loi tribale et de ses variations d'une tribu à l'autre, une esquisse générale des traits essentiels du serment collectif est à la fois possible et nécessaire pour présenter la thèse générale.

Le serment collectif (*tagellit*) est une procédure de décision légale. C'est un moyen de déterminer la vérité ou la fausseté d'une imputation et par là de mettre fin – du moins en théorie – à la dispute créée par cette accusation. C'est une méthode qui invoque des sanctions surnaturelles. Un certain nombre de «co-jureurs» (*imgellen*) doivent témoigner, suivant une formule prescrite, dans un ordre fixé à l'avance, et dans un endroit saint, du caractère sans fondement de la dénonciation. S'ils le font, l'accusation est tenue pour fausse. S'ils refusent de le faire, s'ils s'abstiennent, ou s'ils font un lapsus en témoignant, l'accusation est considérée comme valable et la partie accusée est obligée de fournir à la partie lésée la réparation prévue par le droit coutumier pour le crime en question. En théorie, «l'amende» est prédéterminée quoique, en pratique elle soit, elle aussi, sujette à négociations et ajustements suivant les circonstances.

L'ordre des co-jureurs pour témoigner est le même que celui de leur proximité en termes de droits d'héritage avec le coupable présumé, c'est-à-dire par degré de proximité agnatique, avec quelques exceptions évidentes: un fils est le premier ayant droit à l'héritage de son père mais ne témoignera pas s'il n'a pas atteint l'âge légal. Si les plus proches agnats d'un homme

---

1. Parmi ces raisons, je citerai: l'absence de compétence légale; l'absence de place; l'absence de preuves décisives sur plusieurs points de détail; le fait que les affaires légales étaient, du temps des Français, traitées en présence d'un officier français et que je n'ai pas eu l'autorisation d'assister à celles qui concernaient le village où j'habitais, tandis que les cas auxquels j'ai assisté portaient sur des questions dont le contexte ne m'était pas accessible; le fait que la question de la coutume devint politiquement empoisonnée après l'Indépendance, comme elle l'avait toujours été pour les *igurramen* qui, selon leur propre idéologie, n'auraient pas dû se référer à la coutume mais à la loi divine – croyance que j'ai trouvé difficile à établir dans la situation moderne; le fait que les serments collectifs n'ont généralement lieu qu'après la récolte, moment où je devais être à Londres.

ne sont pas assez nombreux pour atteindre le nombre de co-jureurs fixé par la coutume, tandis qu'un segment plus large en fournirait trop, des co-jureurs complémentaires peuvent être mobilisés par l'une des deux méthodes suivantes : pour fournir les jureurs, ou bien on choisit par tirage au sort un segment parmi tous les segments également proches à l'intérieur du segment plus grand, ou bien on choisit un ou plusieurs jureurs dans chaque segment pour arriver au nombre requis.

La relation entre l'obligation de témoigner et les droits sur les biens est clairement compris par les participants : les droits de propriété et les responsabilités de serment suivent les mêmes lignes de parenté. Les co-jureurs sont, bien sûr, identiques à ceux qui doivent craindre la vengeance ou l'exercer en cas de vendetta. On les appelle *Aït Achra'a*, les «gens de dix», quoique le nombre de dix ne doit pas être pris littéralement : on peut avoir plus ou moins de dix «gens de dix». Pour les crimes graves, il doit y en avoir plus. Les co-jureurs ne sont pas témoins[1] : on n'attend pas d'eux qu'ils sachent vraiment si l'accusé est coupable ou non. On suppose seulement qu'ils connaissent son caractère en général, ou qu'ils sont disposés à garantir sa bonne conduite et sont prêts à partager les punitions imposées par les forces ici-bas et dans l'au-delà au cas où leur témoignage serait faux.

Le nombre de co-jureurs requis croît avec la gravité de l'accusation. Par exemple, le vol d'un seul mouton peut exiger deux co-jureurs, un viol quatre, le meurtre d'un homme quarante, le meurtre d'une femme vingt.

Il y a aussi le type de conflit dans lequel deux groupes importants – comprenant chacun plusieurs milliers de personnes – s'affrontent, par exemple à propos des droits de pâturage.

Dans ce genre de cas, pour lesquels le serment peut aussi être invoqué – il le fut effectivement mais on ne l'employa pas, même après l'Indépendance, bien que le nouveau droit national ne le reconnût pas – il n'y a pas d'accusé pour jouer le rôle de centre par rapport auquel on pourrait choisir les co-jureurs en terme de proximité agnatique. Alors, les co-jureurs sont choisis parmi les anciens de la partie désignée, par accord des deux parties, pour prêter serment.

La période pendant laquelle les serments peuvent avoir lieu est limitée. Certaines tribus réservent quelques jours, un genre de session, pour administrer les serments accumulés au cours de la période précédente. Une règle importante, généralement observée[2], est celle de la «saison fermée» : aucun serment n'est permis à partir d'une certaine date au

1. G.-H. Bousquet raconte l'histoire d'officiers français qui avaient si mal compris l'institution du serment collectif qu'ils voulaient punir les co-jureurs pour «faux témoignage». Quoique ce soit une erreur d'interprétation, cela équivalait, en fait, à usurper de manière blasphématoire, une fonction de la divinité. Il ne s'agissait plus de vengeance divine, mais de la vengeance de l'officier de district.

2. Bien que je connaisse de petites transgressions à celle-ci, dans le cas de serments concernant des disputes moins importantes et concernant moins de gens.

printemps, en avril, jusqu'à une autre au début de l'automne, en septembre, quand la première grande récolte est engrangée. La justification de cette règle est qu'une partie qui parjure à un serment peut attirer la punition divine sur une vallée ou une région tout entière sous la forme de sécheresse, d'inondation ou d'épidémie. Qui serait assez sot pour mettre en danger sa propre récolte parce qu'un vaurien a volé quelques moutons et que ses proches impies, irresponsables et menteurs, sont prêts à jurer de son innocence pour le tirer de là ? Il est préférable d'attendre que la récolte soit rentrée. Et c'est bien ainsi que les choses se passent. La conséquence concrète de la règle ressemble à sa justification idéologique, dans la mesure où cela sert à protéger la récolte: la règle évite, jusqu'au moment où la récolte est rentrée, de perdre du temps à des serments, des négociations, des manœuvres, sans compter les hostilités qui pourraient en découler. (Cette règle n'avait qu'un seul inconvénient: pour l'ethnologue ici présent qui, au moment où la récolte était en sécurité dans les greniers, devait se dépêcher de rentrer pour le début du semestre universitaire.) Les serments sont généralement interdits pendant le ramadan bien qu'exceptionnellement on puisse prêter serment la nuit.

Le lieu du serment varie suivant la gravité du cas, l'identité des parties en conflit et, dans une certaine mesure, il dépend aussi de leur accord. L'endroit peut être une mosquée de village, un lieu saint qui n'est ni une mosquée ni le tombeau d'un saint. La règle déterminante est la suivante: les affaires mineures sont traitées à la mosquée ou au lieu saint les plus proches, tandis que les affaires majeures, celles qui demandent dix co-jureurs ou plus, sont portées au sanctuaire des *igurramen*. Ce qui change les *igurramen* en témoins ou en maîtres officieux des cérémonies aux règlements des disputes les plus graves – ce qu'ils sont de toute manière pour les disputes qui ne se terminent pas par un serment collectif – où leur saint ancêtre défunt procure ou transmet les sanctions transcendantales de la véracité, délibérée ou non, des co-jureurs. Ce rôle prend toute sa dimension si l'on comprend que la demande et l'offre d'un serment collectif sont des tactiques dans des négociations prolongées et complexes, dans lesquelles il y a beaucoup de bluff des deux côtés, des négociations qui se règlent fréquemment «hors tribunal» – on devrait peut-être dire «hors sanctuaire» – sans atteindre en fait le stade du serment, bien que la possibilité d'y recourir ou d'avoir à y recourir soit l'un des facteurs favorisant un règlement préalable. Comme pour les élections, les *igurramen* ont une grande marge de manœuvre pour servir d'intermédiaires et, grâce à leur neutralité, ils peuvent réussir à concilier les deux camps avant le serment.

D'autres considérations président au choix du lieu dans lequel aura lieu le serment. Il ne faut pas que les co-jureurs aient à marcher trop loin: les différents sanctuaires ou lieux saints sont situés généralement dans des points stratégiques, de manière à ce que chacun d'eux puisse servir son propre cercle de disputes. Les disputes entre les membres des tribus X et Y

seront habituellement réglées dans un sanctuaire d'un accès relativement aisé pour à la fois X et Y, tandis qu'un autre sanctuaire, dans un lieu différent, sera utilisé pour les disputes entre X et Z, et un autre encore pour les disputes internes de X. Le sanctuaire où les X vont généralement prêter serment en réponse à des accusations portées par les Y n'est pas nécessairement le même que celui où les Y nient les chefs d'accusation portés contre eux par les X. Par exemple, les *Aït Abdi* vont à *Timzgida n'Zagmousan* quand ils jurent «contre» les *Aït Haddidou*, tandis que les *Aït Haddidou*, jurant «contre» les *Aït Abdi*, le font à *Aït Tasiska* près de *Imdghas*. Ou encore, les *Abdi* jurant «contre» les *Aït Amzrai* le faisaient à SSA, tandis que ces derniers leur rendaient la pareille à *Sidi Bushaq*.

Seules les disputes vraiment graves seront soumises à des sanctuaires entièrement «personnalisés», c'est-à-dire des sanctuaires de saints dont les descendants réels ou supposés tels sont présents et fonctionnent comme des *igurramen* effectifs. Ici encore, le choix du sanctuaire est fondé sur des considérations très logiques. Il va sans dire que le saint au sanctuaire duquel se tient le serment ne doit avoir aucun lien de parenté avec la partie qui atteste. En effet, il serait impensable de résoudre le conflit par un serment au sanctuaire d'un saint d'Ahansal, si l'un des groupes laïcisés d'Ahansal – par conséquent un groupe qui pratique la vendetta, les litiges et les serments collectifs – était impliqué dans une dispute avec un groupe non originaire d'Ahansal. On penserait, probablement à juste titre, que le saint défunt serait partial en faveur de ses descendants et parents, et que ces derniers, de leur côté, pourraient facilement être parjures dans l'espoir, étant donné les liens et les obligations de parenté qui les unissent, que le saint ne les punirait pas ou n'invoquerait pas le châtiment divin contre eux. Dans le second exemple cité *supra*, les *Abdi* sont un groupe laïque tandis que les *Amzrai* sont un village complètement laïcisé des Ihansalen, quoique le fait qu'ils descendent de SSA n'est localement pas mis en doute et que personne ne le conteste. Il serait tout bêtement absurde pour les *Aït Amzrai* de prêter serment au sanctuaire de SSA, car en considération des liens naturels et de l'affection qu'il leur porte, SSA pourrait très vraisemblablement être laxiste envers ses propres descendants et être tenté d'oublier une petite affaire de serment mensonger. Un *agurram* berbère mort ou vivant – mais surtout quand il est mort[1], n'est pas censé agir comme un juge romain ; on ne l'admirerait pas pour son impartialité et le mettre dans une situation où il devrait en faire preuve friserait l'irrévérence.

De plus, comme on pouvait s'y attendre, l'habitude des tribus X et Y de prêter serment au sanctuaire du saint Z – mort depuis longtemps – est liée au fait que les tribus X et Y, font appel à des descendants de Z, ou plus

1. Un *agurram* vivant peut être sensible à d'autres considérations que les liens de parenté, il peut même – ce qui est plus que probable – avoir des comptes à régler avec des parents rivaux et, par conséquent, on peut s'attendre à ce que son jugement ne soit pas tout à fait équitable envers ceux qui sont proches de lui par le sang.

précisément à ses descendants dans la lignée effectivement sainte, pour servir de médiateurs ou remplir d'autres fonctions que seul un saint vivant peut assumer. Notons aussi que la géopolitique de la sainteté peut être la même pour les vivants et pour les morts, même si ce n'est pas nécessairement le cas. La situation géo-stratégique imposée par la situation vis-à-vis des morts et des vivants est parfois la même, mais pas toujours. Pour la zaouïa principale et originelle d'Ahansal, le principe est le même: le sanctuaire de SSA et le village qui abrite ses descendants dans la lignée la plus effective et, pour ainsi dire, la plus directe, sont au même endroit.

Dans le cas du sanctuaire qui vient juste après par ordre d'importance, il y a une divergence: le sanctuaire de *Sidi Ali Ou Hussein* est bien situé au milieu du territoire des *Aït Daoud Ou Ali* de *Anergui*, segment de la tribu des *Sochman*. Il est situé dans un endroit bien choisi pour superviser les arrangements de transhumance internes des Sochman, notamment ceux de la tribu des *Daoud Ou Ali* avec ses sept segments, entre lesquels sont répartis les droits de pâturage. (Pour la structure interne des *Aït Daoud Ou Ali*, voir le diagramme de la page 106). Les trois villages de saints en exercice qui descendent de *Sidi Ali Ou Hussein* sont, eux, sur les frontières entre les tribus *Sochman* et *Messat* d'une part et, d'autre part, entre les *Daoud Ou Ali* et les *Said Ou Ali* qui sont des segments des *Sochman*. Ici, la garde des frontières stratégiques et la supervision de la transhumance – et des tensions qu'elle engendre – ne peuvent pas être assurées sur place. C'est pourquoi l'ancêtre mort se trouve dans un endroit, alors que ses descendants vivent ailleurs; les vivants rendent «visite» au mort aux moments clés de la transhumance et aux moments appropriés pour recevoir les donations des transhumants.

La théorie du serment collectif est la suivante: si le groupe qui prête serment fait un faux témoignage, il sera puni par un agent surnaturel. Attester équivaut à défier la possibilité d'une punition surnaturelle. Des histoires d'hommes paralysés, devenant fous, mourant peu de temps, voire immédiatement, après avoir participé à un serment collectif et avoir fait un faux témoignage, circulent. Dans la théologie populaire, plane une légère ambiguïté sur la question de savoir si la punition est fixée directement par le saint défunt dans son tombeau ou si son rôle n'est que celui d'un intermédiaire, qui transmet à la déité les informations sur l'affaire, Dieu se chargeant lui-même de punir. On trouve la même ambiguïté quand il s'agit de savoir si la grâce, la bénédiction ou la plénitude proviennent directement des saints ou de Dieu par leur intermédiaire. Les autochtones tendent plutôt à croire que seul Dieu peut donner la *baraka*, ou la punition, et que les *igurramen* ne sont que les intermédiaires de la grâce divine et non des sources indépendantes d'où jaillirait cette grâce[1].

1. Quand j'ai commencé à travailler dans la région, j'étais enclin à expliquer cette insistance sur la déité en tant que cause première et les saints comme causes secondes ou intermédiaires, à une diffusion récente d'un islam plus orthodoxe aux dépens des cultes locaux. Maintenant, à partir du contenu général et de la distribution de ce genre de remarques, j'aurais plutôt

Il est évidemment très significatif socialement que la punition surnaturelle infligée à la suite de faux témoignages frappe souvent des innocents. Si, comme on le raconte, cette punition prend la forme d'une mort subite et mystérieuse ou même l'apparence d'un serpent monstrueux, elle exerce sa vengeance sur le seul coupable, qui, par son mensonge, a amené ses camarades à faire un faux témoignage. Mais si, comme cela se passe le plus souvent, la punition surnaturelle s'exerce à travers des forces naturelles comme des inondations ou des sécheresses, elle ne frappe pas seulement le coupable, mais toute une vallée ou une région. Ainsi, indirectement, celui qui a fait un faux témoignage et entraîné ses agnats dans le mensonge, n'a pas seulement péché contre Dieu, mais il a également, et peut-être de manière plus significative, mis en danger ses parents et ses voisins, dans un sens assez large: car ils vont partager les conséquences douloureuses de ses mauvaises actions et de l'infamie qui en résulte. Evidemment, toute personne responsable d'avoir impliqué ses proches dans un serment est susceptible d'être tenu responsable de l'inondation ou de la période de sécheresse qui surviendra tôt ou tard.

Les règles générales pour le déroulement du serment en tant que procédure de décision sont les suivantes: si tous les co-jureurs requis sont présents, et prêtent serment sans faire d'erreur, ceci, du moins en théorie, met fin à l'affaire: l'accusé est innocenté et la dispute est réglée en faveur de l'accusé et de ses proches. S'ils ont attesté le faux, gare à eux et gare à tous ceux qui, hélas, ont le malheur de se trouver sur le trajet de l'inondation, ou d'une autre catastrophe, quand elle arrive.

Si, cependant, un co-jureur (ou plusieurs) ne vient pas, refuse d'attester ou fait une erreur au cours de son témoignage, l'affaire est réglée en faveur de la partie qui accuse et l'accusé doit payer la compensation prévue par la coutume pour le délit en question. Les règles sur ce point sont variables, ambiguës et adaptables, aussi je présente schématiquement le cas le plus simple.

La procédure réclame la présence d'un maître de cérémonies, un *anahkam*. Ce n'est pas forcément un *agurram*, en général il ne l'est pas. C'est quelqu'un de neutre, extérieur aux deux groupes en conflit. Si les deux groupes ont déjà un *amghar* commun, ou sont des segments d'un groupe plus grand qui en a un, l'*anahkam* sera désigné par ce chef. Sinon, il peut être choisi par tirage au sort ou par accord et, si nécessaire, peut même être membre de l'une ou l'autre des parties en conflit. Dans ce cas, la règle habituelle de complémentarité s'applique: le groupe chargé du vote élit quelqu'un issu de l'autre groupe.

---

tendance à penser que cette insistance sur la déité a été traditionnellement là et que ce n'est pas quelque chose qui a récemment émergé. Les implications sociales de cette croyance ne sont pas tant de rendre précaire la position de certains *igurramen* que d'expliquer et de justifier un niveau relativement bas d'attente de succès en ce qui concerne les interventions magiques des saints. On prie ou l'on fait un sacrifice, le saint transmet la requête mais c'est Dieu qui, par Sa volonté insondable, peut rendre la prière ou le sacrifice inefficace. Dans ce domaine, les membres des tribus locales se conforment totalement au stéréotype du «fatalisme musulman».

L'*anahkam* dirige les procédures, il dispose du pouvoir de permettre ou d'interdire aux participants de parler, etc. Il précise au premier des co-jureurs ce qu'on lui demande d'attester. Lui, de son côté, a droit à un certain nombre de «répétitions» pour le bénéfice des co-jureurs suivants, répétitions pendant lesquelles un lapsus ne compte pas. Le nombre de ces répétitions préliminaires est variable, en général six ou trois. Après quoi, le véritable témoignage commence[1]. Les co-jureurs sont alignés et chacun s'avance à tour de rôle; chaque co-jureur fait signe au suivant, après avoir renvoyé à sa place le précédent, qui vient de prêter serment, en disant «tu as dit la vérité». Une faute compte comme un serment raté, mais l'*anahkam* a le droit d'excuser une erreur s'il le veut bien.

Les formules de serment, en berbère, sont généralement les suivantes:

O Seigneur (trois fois)
Je me présente devant Sidi X (le saint dont le sanctuaire est le site du serment collectif)
Je n'ai pas tué ton frère (par exemple).

Ou encore:

O Seigneur (trois fois)
D'ici jusqu'à la Mekke,
L'objet de cette affaire, je ne l'ai ni volé ni vu.

Qui paie l'amende? Les règles varient, mais une règle – à la fois très caractéristique et très surprenante – est fréquemment citée : en cas d'échec, c'est la minorité au sein du groupe d'agnats qui est sortie perdante du serment qui paye. Si, par exemple, la majorité des agnats requis a effectivement participé au serment, et qu'une minorité a refusé, entraînant ainsi la défaite de leur propre camp, alors c'est cette minorité récalcitrante qui est responsable de la couverture des coûts de la défaite qu'elle a causée! Si, inversement, la majorité refuse de témoigner, c'est la minorité qui a témoigné, et néanmoins perdu, qui supporte la charge d'un procès auquel la majorité de leurs agnats a refusé de participer[2].

---

1. Un point mineur de la procédure est souvent cité, à savoir que personne ne doit venir avec un bâton. Cette règle est censée avoir son origine dans une anecdote où un homme vint attester, faussement, qu'il avait remboursé une dette. Il vint avec un bâton, et demanda à l'accusateur poliment de tenir son bâton pendant que lui, l'accusé, témoignait. A l'insu de l'accusateur, l'argent dû était caché à l'intérieur du bâton. Ainsi le coupable attesta et, bien sûr, échappa à la punition surnaturelle, car tandis qu'il jurait de sa bonne foi, l'argent était effectivement, dans un certain sens, dans la main du plaignant.

Cette histoire assez célèbre et que l'on raconte souvent, semblerait indiquer que les agents responsables du châtiment surnaturel prennent les choses strictement à la lettre quand il s'agit d'appliquer la peine. Je ne crois pas que cela soit ce que cette histoire implique. Les histoires de ruses qui réussissent ou sont déjouées sont très caractéristiques de la littérature orale berbère. [NdT: On trouve cette même histoire dans le *Don Quichotte* de Cervantès, Partie II, chapitre XLV, Editions de la Pléiade, NRF, Gallimard, Paris 1949, pp. 847-849].

2. Cette règle a parfois des variantes; les informateurs déclarent que la majorité qui s'est récusée devra quand même participer aux frais, à moins qu'il n'y ait unanimité – c'est-à-dire si tous sauf l'accusé refusent de témoigner – auquel cas il est le seul responsable et doit payer le mieux qu'il peut.

Ce qui est frappant dans ces règles c'est qu'elles ont clairement pour but de renforcer, non le sens d'obligation envers la vérité, ni la peur du surnaturel, facteurs qui joueraient contre le parjure, mais au contraire de renforcer le sens de la solidarité agnatique fondée sur le principe «mon clan avant tout!» Les règles pénalisent les membres dissidents du clan, les minoritaires, les non-conformistes; quel que soit le tour que prennent les choses, elles favorisent le conformisme à l'intérieur du clan. Ceci laisse supposer que la cohésion interne du clan n'est pas toujours aussi solide qu'elle devrait l'être et on peut trouver d'autres indices qui confirment ce fait[1]. Si le système de jugement par serment collectif est précaire, ce n'est pas en raison d'une loyauté excessive envers le clan – ce que le monde extérieur pourrait craindre – mais exactement pour la raison inverse, c'est-à-dire à cause de l'absence de cohésion agnatique: les règles assez étonnantes sur la répartition du paiement des amendes en sont un témoignage éloquent[2]. En tout cas, la société berbère semble plus proche du danger d'anarchie, telle que Hobbes la décrit, que de celui d'une «société fermée», claustrophile, dans laquelle l'esprit de corps et l'appartenance au groupe l'emportent sur tout le reste.

La croyance répandue que les membres des tribus, bien qu'opposés les uns aux autres, vont toujours – spontanément et avec enthousiasme – fusionner dans leur groupe de parenté lorsque celui-ci est en conflit avec des groupes extérieurs, semble bien être un mythe. Les groupes berbères de parenté peuvent parfois n'être rien de plus que la position diplomatique de départ, l'alliance qui a pour elle la géographie, l'habitude, l'inertie, les espoirs d'héritage, les espoirs de coopération ou encore l'information; ce point de départ ne sera pas modifié par une révolution diplomatique sans qu'il y ait une incitation positive ou quelque initiative particulière – mais cette alliance peut bien être brisée si de telles incitations ou initiatives interviennent.

Comment ce système pouvait-il fonctionner? Commençons par la théorie – naïve à mes yeux – soutenue par les participants eux-mêmes et parfois retenue par les observateurs. Cette théorie est celle qui invoque les sanctions transcendantales, ou la croyance en leur intervention, et explique dans ces termes l'efficacité des serments collectifs. «Dieu ou le saint enverra effectivement une punition aux parjures, les co-jureurs ne vont donc pas faire

1. Pendant l'avancée des Français, dans les années vingt et trente, les unités sociales qui résistèrent ou firent la paix avec les Roumis ne correspondent pas à des segments clairement définis en termes de parenté agnatique. Pendant les intrigues politiques locales des années suivant l'Indépendance, les alliances ne suivirent pas toujours – loin de là – les clivages généalogiques.

2. Dans la tribu des *Icha*, on sait que pendant la période française, les règles contre les co-jureurs rétifs durent être renforcées, parce que «les gens craignaient le pouvoir des sanctuaires à un point tel qu'ils ne voulaient pas prendre le risque de témoigner». En fait, il n'y a pas de raison de supposer que l'emprise de croyances surnaturelles s'accrut pendant le Protectorat. Par contre le besoin d'aide de la parenté déclina avec la sécurité et donc également la volonté de prendre part au serment collectif.

de faux témoignage; le serment collectif est par conséquent une bonne manière de déterminer la justesse d'une accusation et de mettre fin à une dispute». C'est bien là la croyance locale officielle. Ou, à la troisième personne, avec les mots de l'observateur: «Les co-jureurs croient que la punition surnaturelle les frappera s'ils attestent d'une chose fausse; par conséquent ils n'agiront pas ainsi volontairement; le serment collectif est donc une manière acceptable de déterminer la vérité et de mettre fin aux disputes.»

La proposition exprimée à la troisième personne, en tant qu'explication, me semble fausse, redondante et insuffisante. Empiriquement, la croyance des Berbères dans les sanctions transcendantales n'est pas assez forte ou, en tout cas, elle n'est pas assez contraignante pour empêcher que ne se produisent de fréquents parjures. Car les parjures se produisent bel et bien. D'un point de vue général, on peut difficilement croire qu'un arrangement social puisse être soutenu seulement par une croyance, quoiqu'une croyance puisse y contribuer; ainsi la théorie est, en elle-même, insuffisante. De plus, elle est redondante car, si on prend en compte les mécanismes sociaux, ils se révèlent suffisants, sans qu'on ait besoin d'y ajouter le postulat d'une superstition contraignante. Le fait que la punition pour parjure soit imprévisible et qu'elle frappe aussi bien l'innocent que le coupable – deux phénomènes parfaitement reconnus par les autochtones – apporte de l'eau à mon moulin.

Ce qu'il faut, c'est que la croyance soit un élément de l'atmosphère sociale: que tout le monde puisse la considérer comme une chose admise et, par suite, qu'on puisse l'invoquer sans justification, en fait sans que personne ne s'en étonne. Quelle est la signification d'une croyance en dehors de cela? Il y a effectivement des circonstances et des formes de vie où la croyance peut signifier beaucoup plus que dans le cas présent. Mais les hommes de tribus, voire même leurs écrivains publics de village, ne sont pas des philosophes aux prises avec la foi et le doute. Dans ce genre de contexte, croire, et agir comme si on croyait, ne doivent pas être trop nettement dissociés. Le type de conduite exigée n'est pas celle d'un homme entièrement confiant dans les conséquences matérielles de son geste et qui en tient compte dans ses calculs, mais simplement celle d'un homme qui, à court terme, prend en compte le fait que tout le monde va montrer un assez grand respect envers cette croyance. On ne peut apporter de réponse nette à la question de savoir si les membres des tribus «croient vraiment» aux postulats sur lesquels le serment collectif repose. Ils disent qu'ils y croient. Le fait qu'ils peuvent à l'occasion faire un faux témoignage indique que parfois leur foi est moins contraignante. Mais ce ne sont pas pour autant des sceptiques.

Pour fonctionner, une procédure de décision ne doit pas être prédéterminée. Une pièce qui tombe toujours du même côté, au vu et au su de tous, n'est pas utilisable pour tirer à pile ou face. Un juge qui condamne toujours ou qui ne condamne jamais n'est pas un juge. La théorie sur le fonctionnement des serments collectifs appelle une première question:

comment cette procédure évite-t-elle d'être prédéterminée en faveur de la partie qui atteste, alors que cette partie peut, en prêtant serment, s'innocenter de toute accusation[1]? Que penserait-on dans notre société d'une cour de justice où l'accusé et le jury seraient identiques et dans laquelle rien en dehors d'une crainte de l'au-delà – dont les conséquences sont bien connues pour être capricieuses et imprévisibles – ne s'interposerait entre l'accusé et l'acquittement qu'il peut lui-même s'accorder à lui-même en sa qualité de jureur? C'est pourtant bien à cela que se résume le serment collectif.

L'organisation segmentaire rend possible le serment collectif. Les deux groupes qui s'affrontent dans le conflit ne disposent d'aucun pouvoir efficace qui s'interposerait pour appliquer la loi dans la société à laquelle appartiennent ces deux groupes ; de plus, à l'intérieur de chaque groupe, ils sont également dépourvus d'organismes spécialisés dans le maintien de l'ordre et l'application de la loi. Il s'agit là d'un point fondamental. Les conflits sont latents, et parfois déclarés, à l'intérieur de chaque groupe aussi bien qu'entre les groupes. L'existence de règles concernant les conséquences de la désunion parmi les co-jureurs met en évidence la nature de ces conflits internes.

De quelle sanction dispose un groupe à l'encontre de ses propres membres, c'est-à-dire contre celui dont les actes entraînent un conflit entre ce groupe et les autres ? En fin de compte la mort. Les hommes de tribu, comme nous l'avons déjà dit (p. 56) distinguent deux types de fratricide, le bon et le mauvais. Le mauvais fratricide est celui qui est considéré comme injustifié par les actes et le caractère du frère tué; ce fratricide requiert le paiement du prix du sang par les tueurs au groupe plus large dont font partie à la fois la victime et ces mêmes tueurs[2]. Le bon fratricide est le meurtre d'un frère connu pour être une catastrophe pour ses proches et pour les autres; considéré comme une catastrophe pour les autres, il en est automatiquement

1. On doit répondre à cette question en dépit du fait – signalé *supra* – que ces clans en réalité ne sont pas aussi solidaires et loyaux qu'on le croit parfois, ce qui constitue un autre problème, mais ne nous permet pas d'éviter le premier problème qui est central.

2. Cette possibilité montre comment cette société tribale ne se conforme pas entièrement au type idéal d'une société segmentaire pure, dans laquelle les groupes n'existent qu'en opposition à d'autres groupes coordonnés. Cela montre un groupe ayant une sorte d'identité de corps s'opposant à ses propres membres dans l'erreur.

Il y a d'autres aspects analogues par lesquels les groupes berbères de la taille d'un village – 300 personnes environ – ne sont pas «purement» segmentaires mais ont un esprit de groupe vis-à-vis d'individus ou de sous-groupes, à la différence d'une situation segmentaire «pure» où les groupes sont «activés» seulement par opposition à d'autres groupes coordonnés de même niveau. Ainsi le prix de la mariée payé au père de la mariée est très petit et nominal tandis que les véritables frais sont ceux du banquet de mariage, payés par le marié, ce qui profite cependant à tout le groupe et non spécifiquement à la famille de la mariée. Ou encore, la punition traditionnelle pour l'adultère est le paiement d'une fête pour la communauté. Le prix de l'adultère, le prix de la mariée ou le prix du sang pour le «mauvais» fratricide bénéficient à la société plutôt qu'au groupe lésé. Pour une situation semblable dans les Aurès en Algérie, voir Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, le Seuil, Paris, 1966, pages 140 et 141.

une pour ses proches, car ils auront à le «dédouaner» en témoignant ou en se cotisant pour payer les amendes ou encore en étant entraînés dans une vendetta. Les informateurs peuvent citer des cas de «bon» fratricide: des hommes emmenés dans les bois par leurs propres proches parents et tués.

Mais la situation ne se détériore pas forcément au point de nécessiter un meurtre, ultime solution du groupe de parenté. Il y a également la pénultième sanction: lâcher l'accusé lors d'un serment! Si cette solution est adoptée par la majorité des co-jureurs, ils ne sont même pas formellement tenus de payer d'amende, quoique si le groupe veut se perpétuer malgré ses divisions et sa défaite au serment, il y a de grandes chances qu'ils participeront au paiement de la dette entraînée par la défaite. Toujours est-il qu'il est bien possible que, jusqu'aux derniers moments, on ne puisse prévoir ce que sera le «vote» à l'intérieur du groupe des co-jureurs. Aussi des co-jureurs récalcitrants prennent-ils le risque, voire même préfèrent l'éventualité de payer une amende plutôt que d'affronter les conséquences, transcendantales et sociales, de témoigner dans une mauvaise affaire. En laissant de côté les craintes transcendantales, qui fournissent cependant une bonne excuse aux co-jureurs rétifs, il y a des considérations sociales. Parmi celles-ci, la plus évidente est qu'un groupe social qui se sert habituellement et souvent du serment collectif pour «blanchir» ses propres membres, invite ses différents ennemis à se protéger tous ensemble en formant une coalition défensive ou, le plus souvent, offensive. Le groupe, à son tour, peut espérer former une contre-coalition et il existe, en fait, de ces groupements opposés dans un état d'hostilité latente ou ouverte; cependant, pour pouvoir s'en remettre à un groupe plus large, le moins qu'un groupe puisse faire c'est de ne pas abuser de son crédit auprès de ce groupe plus vaste en demandant trop fréquemment à ses membres de participer au serment collectif. Le serment, surtout s'il concerne une affaire importante et qu'il prend place à un sanctuaire saint, assure une large publicité à la dispute et à son enjeu.

Cependant les co-jureurs, aussi réticents soient-ils à témoigner, peuvent être tout aussi réticents à risquer de créer, par leur refus de témoigner, une fission interne. Deux conflits évoluent généralement en parallèle: l'un entre la partie qui accuse et celle qui témoigne, et l'autre à l'intérieur de la partie qui témoigne; cette situation est typiquement segmentaire. En réalité, la tension réelle ou potentielle que subit la partie accusée est une partie de leur épreuve ou de leur punition.

Mentionnons également que la sanction d'une violence ouverte, d'une vendetta, est toujours une solution offerte au groupe lésé. Ils peuvent s'avancer dans cette voie sans laisser au groupe de l'offenseur la chance d'un serment collectif; ou encore, ils peuvent laisser le serment avoir lieu et s'il se solde en faveur des offenseurs, ils peuvent alors prendre un prétexte – ou même pas de prétexte du tout – pour reprendre les hostilités. Ainsi, la partie accusée n'est pas tellement motivée pour utiliser le serment comme moyen de s'innocenter en toute circonstance: quand l'adversaire est trop en

colère ou en excellente position pour lancer une agression, le parjure est alors une solution peu fiable.

Il faut noter qu'on ne peut pas anticiper l'évolution empirique d'une situation de serment seulement à partir des règles formelles, même si ces règles étaient toujours citées de manière cohérente, ce qui n'est pas le cas ; bien au contraire, seule l'interprétation du contexte permet de donner un sens à ces incohérences. Par exemple, on prétend que la signification et les conséquences d'un serment «brisé» par un co-jureur récalcitrant, dépendent de la réputation et du statut de ce co-jureur. S'il a une mauvaise réputation et que son refus de prêter serment est interprété comme une nouvelle illustration de sa turpitude morale et de son absence de loyauté, c'est lui qui devra payer l'amende. Les co-jureurs qui refusent ne sont pas à l'abri du soupçon d'avoir été achetés par la partie opposée. L'éventualité de la corruption est facilement invoquée ; j'ai reçu un jour, des mains d'un informateur zélé, une liste de co-jureurs corrompus dans l'espoir évident que je répandrais l'information. Si, en revanche, il s'agit d'un homme estimé, ayant la réputation d'avoir une conduite responsable, le fait qu'il ne témoigne pas est tenu pour une indication que l'accusation était fondée, la charge de la compensation se porte alors sur l'accusé et sur ceux qui le soutiennent. Dans le serment – comme dans les élections – il ne s'agit donc pas seulement de compter les voix ou de suivre une formule légale rigide. C'est une procédure qui restaure – peut-être seulement pour un temps – l'unanimité du groupe, qui invoque le verdict futur d'une autorité surnaturelle sur la tête de ceux qui l'ont mise en péril, verdict qui reste cependant sujet à diverses interprétations ; c'est une procédure qui dans les *deux* conflits – celui entre les deux groupes et celui à l'intérieur du groupe qui témoigne – transfère la responsabilité pour la compensation et la restauration de l'équilibre sur le groupe le plus faible – plus faible numériquement ou d'une autre manière –, sous peine d'expulsion hors du groupe plus large. Conformez-vous, payez ou trouvez un autre groupe ! Une autre règle significative consiste en ce qu'un homme «sans petit lait», c'est-à-dire celui qui n'a pas grand-chose à perdre en faisant un faux témoignage ou qui est trop pauvre pour pouvoir participer au paiement des dommages à la suite d'un serment perdu, n'a pas le droit de témoigner.

On se demande alors quelles sanctions peuvent pousser la minorité perdante à payer. Une partie de la réponse est dans la réponse officielle : la pression de l'opinion publique qui demande que les torts soient redressés[1], une opinion exprimée par l'*amghar* et sanctionnée par le respect qui lui est

1. Le proverbe berbère : *Abrid, abrid !* (littéralement «la voie, c'est la voie») est prononcé avec le ton mi-sérieux m-ironique qui accompagne chez nous l'expression «le règlement, c'est le règlement». Il signifie, bien sûr, que le droit doit prévaloir, quoique malheureusement ce ne soit pas toujours le cas. «Le règlement c'est le règlement» est peut-être caractéristique d'une société non segmentaire, alors que «la voie, c'est la voie» l'est d'une société segmentaire, puisqu'elle ne dispose pas d'une autorité qui puisse faire appliquer le règlement.

dû[1]. Ceci, ajouté au désir de calmer les camarades de clan de l'autre côté de la barrière, joue un rôle non négligeable.

Pour conclure, on constatera qu'il n'y a effectivement pas de sanction. Si un groupe veut continuer en tant que groupe de co-jureurs, co-responsables dans la vengeance, qu'on subit ou qu'on exerce, l'individu qui ne jure pas avec son groupe doit ou bien compenser ou bien aider substantiellement à compenser la perte qui en résulte, ou alors se trouver lui-même un autre groupe. C'est d'ailleurs en réalité cette alternative qui existe plutôt que des sanctions.

Cette alternative est effectivement mise en forme dans les règles citées qui gouvernent le serment. Un homme qui ne veut pas témoigner avec ses co-jureurs pourra le faire en trouvant lui-même un nombre similaire[2] de co-jureurs pour l'accompagner dans son refus. Ayant réussi sur ce point, le co-jureur n'a pas besoin de prêter serment et cela en deux sens : c'est ce que prévoient les règles et, ce qui est plus significatif, il a trouvé un nouveau groupe de co-jureurs[3]. La question initiale sur les sanctions de la procédure du serment collectif est peut-être déplacée. Le serment est une chance et non une obligation. Une chance pour la partie qui accuse, comme pour la partie qui atteste, de céder, tout en ayant l'air de céder à une autorité surnaturelle et non à un rival ici-bas.

---

1. Celui qui répond à l'*amghar*, disent-ils, voit tous ses biens confisqués par ses camarades de tribu furieux. Cette image, qui a pu correspondre à quelque chose de vrai dans certains épisodes passés, donnerait, si elle était prise trop littéralement, ou d'une manière trop générale, une idée fausse et très exagérée du pouvoir réel de l'*amghar* annuel.

2. La règle m'a été donnée sous diverses formes, l'une dans laquelle on lui demandait de trouver le même nombre de co-jureurs que ce qui était requis initialement, une autre lui demandant d'en trouver le double. Je n'ai pas de connaissance directe d'un cas de ce genre, et je ne sais pas ce que le deuxième ensemble est censé attester, si c'est leur désaccord ou la validité de l'accusation de départ. Je ne sais pas non plus si l'identité et l'ordre du deuxième ensemble sont prescrits – par exemple le fait qu'ils doivent être choisis dans les groupes d'agnats plus éloignés – ou s'il ne s'agit que de trouver un nouveau groupe. Au sein des communautés de village, la différence ne serait pas grande. La première possibilité est suggérée par le fait que les informateurs concèdent, voire soulignent, la possibilité d'une sorte de réaction en chaîne de loyauté, qu'un membre du deuxième ensemble puisse à son tour refuser d'attester et qu'il en appelle à son tour à d'autres pour le soutenir.

Tout ceci n'est probablement que l'un de ces cas compliqués de jurisprudence traditionnelle que l'on rencontre souvent ici. Bien qu'il n'ait pas beaucoup de signification quand on le prend à la lettre, il éclaire bien la réalité de la situation de serment et le choix qu'ont les participants : prête serment ou trouve un autre groupe avec lequel tu prêteras serment et qui le fera avec toi !

3. On admet encore un autre moyen d'éviter le serment. Un co-jureur peut aller voir l'accusation et demander à être dispensé de serment pour une raison ou pour une autre, ou même sans raison du tout. S'il le faisait ouvertement parce qu'il pense que l'accusation est justifiée, cela «casserait» le serment, mais ce qu'il va faire, de manière caractéristique, c'est prétendre qu'il ignore les mérites de l'affaire et qu'il craint seulement de s'engager vis-à-vis de la transcendance. L'accusateur peut – mais il n'y est pas obligé – accepter la requête ; auquel cas, l'accusé n'a pas à combler ce manque particulier dans sa liste de co-jureurs. L'accusateur peut, bien sûr, avoir des raisons de rester en bons termes avec certains agnats de l'homme qu'il accuse : s'il insiste, il risque en fait de les pousser à avoir une conduite loyale alors que s'il les laisse partir, sans avoir encore gagné, il accentue déjà l'isolement du coupable présumé.

Cette règle est contrebalancée par une autre, ou plutôt par une conduite approuvée et qui est exprimée de manière caractéristique: un homme qui ne veut pas témoigner pour un parent doit en toute honnêteté le prévenir, de sorte que son parent qui a des ennuis et risque d'avoir à faire face à un serment collectif, dispose de suffisamment de temps pour trouver de nouveaux co-jureurs pour le remplacer, en suivant la procédure habituelle de faire un sacrifice «adressé» à un nouveau jureur ou à un nouveau groupe. S'il est indigne de ne pas jurer avec ses agnats, il est doublement indigne de le faire sans le leur annoncer longtemps à l'avance.

Dans les villages berbères, en dehors des réajustements plus importants et plus permanents entre les villages et entre les régions à la suite de vendettas graves et de violents conflits, on dénombre maintes intrigues autour de la position et des changements dans la composition des groupes solidaires pour le serment. Se faire adopter par un nouveau groupe ne semble pas être trop difficile, même pour des fauteurs de troubles notoires; l'adoption a pour elle la croyance qu'on ne devait pas et même qu'on ne pouvait pas la refuser à quelqu'un qui vous avait «adressé» un sacrifice dans ce but. Qu'est-ce qui empêche que l'on abuse de ce procédé? Le coût du sacrifice – une tête de troupeau – est à prendre en compte. Et au-delà, il faut souligner qu'un homme qui change d'affiliation de cette manière n'acquiert pas dans sa nouvelle situation de droits d'héritage. S'il est passé d'un grand segment à un autre, il ne partagera pas automatiquement les droits de pâturage attachés à son nouveau segment. Il ne perd pas non plus d'ailleurs les droits de ce genre qui étaient les siens dans sa situation antérieure, quoique s'il en est trop éloigné, il les perde en fait. Il serait intéressant de savoir si l'attraction des droits d'héritage a pour effet que ces réalignements internes ont tendance, au bout du compte, à revenir à la situation initiale. J'ai surtout habité dans un village de saints où la politique intérieure diffère quelque peu sur ce point et ne trouve pas son expression dans le serment collectif, puisque les saints suprêmes ne pratiquent pas le serment, en principe; je ne peux donc pas répondre à cette question.

C'est dans les situations intermédiaires que le serment est utile: quand les droits et les torts de l'accusation ne sont pas entièrement clairs, ou quand la partie plaignante est trop contente de cette excuse pour ne pas commencer une vendetta, sans pour autant perdre la face. Il fournit à la partie lésée une voie de sortie pour des raisons apparemment objectives, et lui permet d'accepter un verdict cautionné par la transcendance en évitant d'avouer sa faiblesse; si les accusés sont quand même coupables, c'est aux pouvoirs transcendantaux de les punir. Cela donne également une chance à la partie accusée de céder, aux co-jureurs de lâcher un agnat, sans nécessairement détruire définitivement la cohésion de leur groupe en avouant qu'ils ont peur des adversaires; car ils peuvent invoquer leur crainte du sanctuaire, leurs scrupules moraux pour le bien-être de leurs proches et de leurs voisins, sans compter le fait de n'avoir pas à faire un faux témoignage. L'accusé aurait

une bien triste idée d'un agnat et d'un co-jureur potentiel qui refuserait uniquement en raison de scrupules moraux, qui prétendrait être motivé dans son refus par un respect kantien de la loi morale en tant que telle: une telle pureté d'âme serait interprétée comme une simple déloyauté impardonnable. Il n'en est pas de même si le co-jureur récalcitrant montre les dangers qui menacent le groupe tout entier – plus grand que le sous-groupe qui atteste – dangers inhérents au serment et à ses conséquences.

De la même manière qu'il serait erroné de supposer que l'issue d'un serment est toujours prédéterminée en faveur de la partie qui témoigne, ce serait également une erreur de le voir comme un simple vernis légal d'un rapport de forces sur le terrain. Il est vrai que la procédure du serment favorise un groupe cohésif et déterminé. Un tel groupe, solidaire de son ressortissant accusé, qu'il ne croit pas susceptible de l'impliquer dans un cercle sans fin de serments et de vendettas, et déterminé à l'aider, l'emportera à l'épreuve du serment, quelles que soient les données «objectives» de l'affaire. Mais seule la force pourrait contraindre un groupe comme celui-là à dédommager la partie lésée; après tout, personne d'autre que le groupe lésé ne peut recourir à la force. C'est précisément dans un tel cas, lorsqu'on s'oppose à un groupe cohésif et déterminé, que le recours à la force est le moins souhaitable. Aussi accueille-t-on avec satisfaction cette occasion de n'avoir pas à le faire. La partie lésée pourra toujours encore y recourir: on ne perd pas grand-chose à invoquer l'éventualité d'un serment collectif et on y gagne beaucoup, en particulier la possibilité de se retirer sans perdre la face et celle d'évaluer la solidarité réelle du groupe adverse et sa détermination sur l'affaire en question. Bref, le serment est la continuation de la vendetta par d'autres moyens.

C'est une procédure de décision dont les verdicts sont sensibles à plusieurs facteurs: la détermination et la loyauté du groupe de co-jureurs qui témoignent, leur conviction concernant le bien-fondé de l'affaire, en particulier sur le caractère et la conduite future probable de l'accusé, et leur estimation du moral et de la détermination de leurs adversaires. L'attitude de «l'opinion publique» au sujet des mérites de l'affaire est communiquée et peut-être cristallisée par les saints agissant comme témoins et diffuseurs d'informations, par le rapport de force des parties en présence et par l'évaluation de chacune des parties de l'attitude de l'autre. Ainsi, un des facteurs qui influencent le verdict est la perception qu'ont les deux côtés du bien fondé de l'accusation et de l'affaire. Ce n'est qu'une considération, mais, au moins c'en est une. La justice finalement ne s'en tire pas si mal que cela[1]. Dans les cas où tous les autres facteurs jouent contre elle, la justice n'entrera pas en ligne de compte, mais alors, que pourrait-on bien faire pour elle? En revanche, lorsque les autres facteurs sont neutres, indécis ou imprévisibles – et cela se produit

1. Si cet exposé des mécanismes internes du serment est conforme à la réalité, il y a de toute évidence des analogies frappantes entre le serment et d'autres procédures de décision pour résoudre des conflits, procédures dont les verdicts sont sensibles à la fois au bien-fondé

souvent, car qui est capable de jauger avec précision la détermination des parties, des accusateurs ou des co-jureurs, de prévoir qui sera bien disposé ou récalcitrant? – dans ces cas-là, la justice peut, pour ainsi dire, se glisser entre les autres facteurs illisibles.

Un système légal uniquement sensible à la justice et au bien-fondé de l'affaire serait une catastrophe dans une société anarchique. Comme les faibles ne sont pas toujours dans leur tort, un tel système accumulerait très vite une masse de verdicts totalement inapplicables qui, en demeurant sans effet, feraient perdre à l'ensemble du système toute crédibilité et finirait par l'anéantir. En revanche, un système comme celui du serment collectif est sensible subtilement à la fois au droit et à la force: il teste la partie accusée à la fois sur sa conviction et sur sa cohésion et la laisse tranquille si sa conviction de la justesse de l'affaire ou si sa cohésion – sans prendre en compte le bien-fondé de l'affaire – est très forte. Mais c'est précisément dans ces conditions qu'un verdict contre le groupe accusé serait inapplicable. Ce système sauve du naufrage un peu de justice dans les cas (qui ne sont

---

du cas et à la force, cohésion et détermination des parties. Les grèves en sont un exemple. D'autres peuvent être trouvés dans les relations internationales, dans les scrutins par blocs aux Nations Unies, où, là non plus, la loyauté d'un bloc de co-jureurs ne peut être entièrement fiable. Les blocs aux Nations Unies sont comme les clans, ils ont tendance à voter ensemble, qu'ils aient tort ou raison, comme le font les membres d'un segment tribal. Cependant, ce serait une erreur de conclure que la procédure de scrutin est une perte de temps et que le vote est entièrement prédéterminé par les alliances. Les conflits se produisent aussi à l'intérieur des blocs, pas seulement entre eux. Une manière de restaurer la discipline à l'intérieur du bloc, sans utiliser la violence, est de lâcher un allié lors d'un vote, ce qui est l'équivalent du serment dans la situation tribale. Cela ne se fera pas à la légère, mais seulement dans les occasions qui le nécessitent. Ce ou ces frères de clan indisciplinés peuvent bien sûr avoir compté sur la cohésion du clan qui régnait au moment où le coup est asséné, il se peut bien que la seule manière de lui – ou de leur – faire la leçon soit, pour une fois, de les laisser tomber, d'en payer le prix et de prendre le risque de causer un tort irréparable à l'alliance.

C'est précisément ce qui est arrivé à l'alliance occidentale en 1956, pendant la crise de Suez. Les indisciplinés du bloc occidental comptaient bien ne pas se faire abandonner par leurs frères de clan quand ils auraient à se mobiliser tous ensemble alors qu'ils furent sévèrement punis en n'étant pas suivis au serment.

Bien sûr, on peut également trouver dans la société moderne des analogies avec la forme violente du serment, à savoir la vendetta. On pense parfois que la vendetta, la vengeance systématique exercée sur les parents de l'offenseur, présuppose une certaine mentalité, un sens atrophié de la responsabilité individuelle. C'est absurde. La vendetta prend son sens quand deux groupes s'affrontent et qu'il n'y a pas de troisième partie assez forte pour maintenir la paix. Dans ces conditions, chaque groupe ne peut contrôler que ses propres membres et chaque groupe ne retiendra ses propres membres que s'il est menacé en tant qu'ensemble par l'autre groupe. Sans une pareille menace, il ne voudra ni ne pourra le faire. Quand, par exemple, les Israéliens attaquent un Etat arabe voisin en réponse à des attaques précédentes, ce n'est pas dû à une sorte de régression à un stade tribal archaïque de l'histoire des Hébreux; cela fait partie de la situation, non seulement qu'il n'existe pas de sanctions individuelles spécifiques disponibles mais encore que les gouvernants de l'Etat arabe en question, même s'ils le voulaient, ne pourraient pas, à cause des conflits internes aux Arabes, contenir leurs propres attaquants à moins d'y être forcés. Ainsi la vendetta dépend d'une situation structurelle et non de quelque «stade de développement mental».

pas rares) où le rapport de forces n'est pas clair, en général à cause de divisions internes à la partie accusée. Aussi imparfait soit-il, ce système vaut mieux que pas de système du tout, et sert aussi à atteindre au moins un consensus temporaire en en attribuant la responsabilité au surnaturel.

Les *igurramen* vivants n'ont pas nécessairement de relation avec le serment collectif : c'est leur ancêtre mort, dans son tombeau, qui le sanctionne. Par son prestige, ses pouvoirs supposés ou son influence auprès de la déité, il procure au serment sa rationalité. Les *igurramen* vivants peuvent être les maîtres de cérémonie au serment. Or le fait que le serment ait lieu à leur sanctuaire a des conséquences évidentes: non seulement le prestige du saint mort donne aux procédures de la solennité – et le prestige du saint mort a une étroite corrélation avec l'influence de ses descendants en fonction – mais de plus, cela fait connaître à un grand nombre les données de l'affaire et le comportement des parties en conflit. Dans une société où les écrits sont rares, ce genre de publicité permet de diffuser l'information auprès d'un large public et de marquer durablement les esprits, car tout le monde est en contact avec les saints; ils constituent un centre d'informations. De plus, si les parties s'orientent vers un arbitrage plutôt que vers une décision par serment, c'est aux *igurramen* qu'ils vont s'adresser comme à une cour d'appel neutre[1]. Pourtant, jusqu'au dernier moment, le doute persiste sur le déroulement du serment et l'on ne sait s'il va effectivement avoir lieu ou si les parties vont s'arranger en-dehors du sanctuaire. C'est pourquoi, naturellement, il est commode que les intercesseurs morts et les arbitres vivants soient situés les uns à côté des autres.

Après l'Indépendance, le serment collectif fut aboli et remplacé par un serment moderne prêté sur le Coran par l'accusé ou le témoin mais non, bien sûr, par un groupe d'agnats. Les membres des tribus considèrent cette

1. Bousquet remarque, in *Les Berbères*, Paris 1957, p. 102, en relation avec la systématisation de la procédure légale et de l'organisation tribale du temps des Français que : «... on a créé des juridictions d'appel supratribales, tout à fait contraire à l'esprit de la coutume». Il ne me semble pas conforme à la réalité que la notion d'une cour d'appel extérieure à la tribu soit contraire, et encore moins tout à fait contraire, à l'esprit du droit tribal berbère. C'est peut-être le cas dans certains endroits mais non dans le Haut Atlas central. Traditionnellement, les tribus employaient des cours d'appel extérieures aux tribus d'au moins deux genres: les *igurramen* et les tribus voisines avec lesquelles des arrangements réciproques existaient dans ce but. Il est vrai que généralement, quoique pas toujours, ces arrangements réciproques se faisaient avec une tribu avec laquelle quelque lien généalogique, même assez lointain et théorique, était censé exister. À l'intérieur des tribus, des systèmes d'appel existaient aussi et étaient même parfois très développés comme, par exemple, chez les Aït Atta, qui avaient une cour suprême d'appel à *Igherm Amezdar*.

Il est vrai que, dans les débuts de la domination française et jusqu'à la période de la Deuxième Guerre mondiale, on ne se soucia pas toujours de regrouper les tribus qui partageraient une juridiction supratribale d'appel en fonction de leurs affinités de coutumes et, dans cette mesure, on viola l'esprit de cette juridiction qui perdit un peu de son attrait pour les plaideurs: ils n'étaient pas très enclins à se servir d'une cour d'appel susceptible de les mettre entre les mains de gens ne connaissant pas leurs circonstances, à eux, plaideurs. Ceci fut en grande partie aménagé pendant les dernières années du Protectorat français.

forme de témoignage comme sans valeur, *kif walou*, «comme rien». En termes de croyance dans l'au-delà, on peut penser que c'est parce qu'on ne se sert plus d'un sanctuaire que le serment moderne est si faible, mais structurellement, ce qui comptait c'était d'engager et d'impliquer, avec la garantie d'une publicité maximale, tous ceux dont l'accusé dépend le plus en temps normal.

La vendetta

J'ai choisi le serment pour décrire le type de relations pour lequel les *igurramen* vivants et morts servent d'intermédiaires, de cour d'appel et de tribunal pénal; on aurait tout aussi bien pu prendre comme exemple la vendetta. En fait, comme nous l'avons déjà dit, les deux sont liés ou alternent: les délits graves, supposés ou réels, sont suivis soit d'un serment, soit d'une médiation par les saints, soit d'une vendetta, ou bien encore de la combinaison ou de la succession des trois possibilités. Mais la vendetta fut abolie, en fait supprimée avec une efficacité remarquable par les Français pendant la période de leur domination[1]. Le serment ne le fut pas, il continua d'être l'élément central du droit coutumier (désormais quelque peu épuré et systématisé). Sous le Protectorat, un homme qui avait commis un meurtre allait en prison et ses proches parents payaient le prix du sang à la famille de la victime. Cela s'inscrivait bien dans la continuité de l'arrangement traditionnel, dans lequel le prix du sang était payé et le meurtrier partait en exil.

On serait tenté de penser que le caractère effectif de la suppression de la vendetta par les Français fut liée à la perpétuation du serment. Des deux réactions possibles à une situation, qui jusque-là avaient été toujours en quelque sorte des choix complémentaires, l'une fut supprimée et l'autre maintenue, fournissant une précieuse valve de sécurité. Les intrigues et la passion qui accompagnaient de toute évidence les litiges du temps des Français, étaient des caractéristiques frappantes de la vie légale berbère: comme l'étaient la modicité, la facilité et la fréquence de ces litiges qui semblaient être le sport national. Les sessions étaient fréquentes et prolongées, le coût minimal, impliquant peu de dépenses en dehors du pourboire aux membres du «tribunal de droit coutumier» – devenu une *jema'a* permanente et officielle comptant un petit nombre de membres réguliers –, pourboire qui n'était pas très onéreux.

Les *igurramen* en exercice, chez qui j'ai vécu la plupart du temps, étaient censés ne pas pratiquer la vendetta, ni, par extension, s'impliquer dans des litiges; cet aspect de leur image est, je crois, globalement vrai et il découle

1. La réussite de la suppression de la vendetta au Maroc contraste nettement avec l'échec de la même initiative dans les régions berbères d'Algérie, notamment en Kabylie. L'explication se trouve en partie dans les différences d'administration : la Kabylie était administrée par des juristes; les régions berbères du Maroc étaient administrées par l'armée, par un système bien développé et assez extensif mis au point durant les longues années de la «pacification». Cf. G. H. Bousquet, «Le droit coutumier des Aït Haddidou des Assif Melloul et Isselaten», in *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* (Faculté de Lettres de l'Université d'Alger), tome XIV, année 1956, p. 206.

de leur rôle central. Ils prétendaient ne pas se battre du tout ni avoir le moindre litige. Un médiateur qui lui-même aurait été impliqué dans un réseau d'hostilités et d'alliances n'aurait pas pu rendre de grands services en matière de médiation ni de sanctuaire. Les *igurramen* laïcisés qui formaient l'entourage immédiat de ceux en fonction, c'est-à-dire qui vivaient dans le même village, dans le sanctuaire, ne se battaient pas non plus dans les vendettas mais pour résoudre certains litiges avaient besoin d'arbitrage. Ils vivaient dans l'ombre de la paix des saints. Parmi les *Ihansalen* laïcisés habitant des villages séparés, certains se battaient et d'autres non ; certains le faisaient officiellement, d'autres prétendaient ne pas se battre mais en fait le faisaient, d'autres enfin se battaient en cas d'extrême provocation. C'est l'un des traits fondamentaux sur le spectre qui va du saint en exercice au laïc, spectre sur lequel se distribuent les hommes de tribus d'ascendance sainte et qui sera étudié plus en détails *infra*.

Traditionnellement, un meurtre, s'il n'était pas suivi d'hostilités ouvertes, possibles pour des groupes plus importants ou plus éloignés, était suivi de la fuite du meurtrier et de dix de ses agnats, ses *Aït Achra'a*, les «gens de dix». La fuite avait pour but de se mettre à l'abri par la distance, soit en cherchant refuge chez les «ennemis» traditionnels de la tribu, soit encore en se réfugiant au sanctuaire des saints. Les négociations commençaient alors par l'intermédiaire des saints ; quelques jours plus tard le groupe de la victime permettait aux agnats du meurtrier, mais pas au meurtrier lui-même, de rentrer. La paix était restaurée par un accord éventuel sur le paiement du prix du sang et par l'exil du meurtrier. La seconde condition pouvait éventuellement être abolie à un moment ou à un autre par le groupe dont le membre avait été tué.

La règle qui gouverne le paiement et la distribution du prix du sang est la suivante : le coupable paye la moitié et le reste de ses *Aït Achra'a* l'autre moitié ; les fils (ou les frères) de l'homme tué reçoivent la moitié du montant, tandis que les *Aït Achra'a* partagent l'autre moitié.

Au sujet de la fuite des «dix» j'ai parfois posé la question suivante : supposons que les plus proches agnats d'un homme soient au nombre de neuf, et qu'à la dixième et onzième places par ordre de proximité agnatique décroissante il y ait deux frères qui sont évidemment également proches du meurtrier. Doivent-ils fuir tous les deux ou l'un deux a-t-il la possibilité d'obtenir l'impunité en déclarant qu'il est le onzième ?

La question du «onzième» fit, si je puis dire, grandir ma réputation d'avoir de l'esprit : elle déclenchait une grande hilarité. Elle implique, visiblement, que ce serait manquer de discernement pour un Berbère que de faire confiance à des considérations arithmétiques de ce genre. En d'autres termes, les règles ne doivent pas être interprétées trop littéralement, en dépit du fait que des nombres comme «dix» y figurent. De la même manière, le fait que la «coutume» est supposée prescrire des amendes fixées suivant les délits, ou un prix du sang spécifié, ne doit pas voiler la réalité : la somme

précise était sujette à négociations et variait sans aucun doute selon la force de la partie lésée, la richesse de la partie coupable et ainsi de suite.

Chez les *Aït Atta* de *Talmest*, on m'assura que les règles régissant le meurtre d'une femme par une femme étaient parallèles à celles régissant l'homicide d'un mâle, en dehors du fait que, comme d'habitude, les nombres impliqués étaient divisés par deux: seulement cinq femmes devaient fuir. On suppose qu'elles devaient s'enfuir du groupe qui était à ce moment-là effectivement le leur, en l'occurrence la famille du mari si elle était mariée. Je ne sais pas si des cas de meurtres féminins se produisirent de manière significative; je suis plutôt enclin à penser que cette règle particulière n'est qu'un cas de plus d'élaboration de la jurisprudence traditionnelle dans cet esprit de l'art pour l'art dont les Nord-Africains font souvent preuve. Il n'en demeure pas moins que les querelles entre femmes de différentes familles sont très vraisemblables chez des éleveurs de troupeaux comme les *Aït Atta*, car ce sont les femmes qui vont généralement au puits chercher de l'eau et qui abreuvent les chèvres et les moutons: au puits, il est normal qu'elles se querellent pour des questions de priorité.

En ce qui concerne la vendetta en général, on observe une différence flagrante entre les vendettas suivant la taille et le type de relations existant entre les groupes impliqués. Celles qui concernent de petits groupes vivant en proche voisinage les uns des autres, sont réglées, et il le faut bien, par le prix du sang et/ou l'exil du meurtrier et, si c'est irréparable, par l'exil de l'un des deux groupes. Les vendettas de groupes plus importants peuvent être plus permanentes, mais elles peuvent éventuellement être interrompues, pour un conflit plus vaste dans lequel les deux parties en lutte se retrouvent du même côté. De plus, ces conflits à leur tour peuvent devenir suffisamment sérieux pour que l'un des deux groupes doive se trouver une nouvelle affiliation quand ce n'est pas une émigration. Ainsi, par exemple, le segment important *Aït Hussein* des *Aït Icha* était impliqué dans une vendetta si grave et qui dura si longtemps avec les autres clans des *Aït Icha*, qu'il s'affilia aux *Aït Mhand* sur les frontières desquels il est situé. Les conflits les plus vastes entre de très grands groupements tribaux ne se manifestent pas comme des «guerres», dans le sens civilisé du terme, c'est-à-dire comme un état permanent d'hostilité totale impliquant tous les sous-groupes, mais ces hostilités, quoique parfois latentes, tendent à être de longue durée. La seule loyauté commune qui les tempère est un chevauchement partiel de l'aire d'influence du groupe de saints auxquels les deux parties font des donations et auxquels elles peuvent faire appel pour la médiation et le règlement des conflits.

Finalement – contrairement à l'idéologie et aux principes, mais c'est néanmoins une réalité un tant soit peu embarrassante – il peut aussi exister de véritables vendettas et pas seulement de simples intrigues entre les groupes saints. On se souvient d'au moins deux cas de ce type. A ma connaissance, cela ne se produisit qu'entre deux groupes saints séparés par une certaine distance géographique l'un de l'autre. Un exemple frappant

fut l'hostilité directe et prolongée entre la loge principale et la zaouïa Temga, déclenchée par la question théologique de la licéité islamique de la danse. (Voir *infra* p. 236). L'autre se déclencha à l'intérieur du groupe Temga-Asker-Aziz, malgré les liens étroits unissant encore cet ensemble de loges. Dans ce cas, la violence ne s'exerça que par procuration; deux des loges en conflit lancèrent chacune ses clients contre ceux de l'autre pour faire pression sur elle. On se souvient également que la loge principale, à un moment, a lancé des laïcs contre des membres récalcitrants du village habité par ses cousins, Taria. Ces douloureuses questions seront discutées plus en détails en relation avec les saints.

Autres services

Les services rendus par les igurramen aux membres des tribus laïques ont été simplement énumérés *supra* (chapitre III, quatrième section). Les caractères généraux de la vie politique des tribus laïques, qui fournissent le contexte dans lequel les saints exercent leurs services, ont été décrits, en relation avec leurs principales institutions, dans les précédentes sections de ce chapitre. Il reste à dépeindre avec un peu plus de précision les autres services qui dans les passages antérieurs étaient seulement évoqués, ou seulement présentés du point de vue des bénéficiaires plutôt que de celui des agents.

Leur rôle dans la supervision des élections et dans la gestion du sanctuaire utilisé pour les serments collectifs importants a déjà été suffisamment mis en lumière. L'arbitrage est une fonction connexe mais séparée. De même que les serments mineurs se font à la mosquée locale des villages des tribus laïques et que les serments majeurs se font au sanctuaire, de même les disputes mineures seront arbitrées par les chefs laïques et les disputes majeures par les saints. Les saints sont, en dernière analyse, des arbitres plutôt que des juges: ils ne peuvent faire appliquer leurs verdicts, mais jouent un rôle indéniable dans l'acceptation de ce verdict par les membres des tribus. La règle donnée par les membres de la tribu des *Aït Abdi*, qui se trouve à proximité de la loge principale d'Ahansal, est très éclairante: si une dispute ne peut être réglée localement en faisant appel au chef, elle est portée devant les saints pour qu'ils arbitrent suivant la *Chra'a*. Trois centres saints sont cités, les deux parties en conflit vont du premier au second si le verdict du premier n'est pas acceptable, puis au troisième si le verdict du second ne l'est pas non plus. Il n'y a pas d'ordre fixé pour faire appel aux divers centres. Les trois centres ne sont pas tous Ahansal. En général, même les tribus proches de plusieurs loges d'Ahansal ont aussi des contacts avec des loges non Ahansal en dehors de la région. Suivant la théorie sur la question, le verdict des saints consultés en troisième instance est applicable obligatoirement aux deux parties.

D'une certaine manière, bien sûr, les saints peuvent être plus que des arbitres, dans la mesure où ne pas accepter leur verdict est une chose grave, car leur verdict est soutenu par une autorité morale considérable. Refuser

un arbitrage, c'est montrer de l'irrespect envers un saint, c'est risquer de s'en faire un ennemi et donc, indirectement, de se faire des ennemis de ses clients. Plus il est saint et plus l'impiété est grande, mais aussi plus il a de clients et plus dangereuse est l'offense. Si l'une des parties en conflit veut bien accepter le verdict du saint, elle est dans une position forte. Elle peut alors défier la partie récalcitrante dans un serment collectif.

Il est intéressant de noter que la théorie recèle une incohérence: on fait appel aux saints afin qu'ils jugent suivant la loi coranique, théoriquement unique. Pourtant le fait que trois centres saints puissent être invoqués successivement implique la possibilité, voire la probabilité, que les différents verdicts saints – tous coraniques – ne seront pas identiques. Cette contradiction, assez évidente pour l'observateur, ne trouble pas les membres des tribus, elle ne leur vient pas à l'esprit. On serait tenté de dire qu'il n'en ressentent pas de contradiction, car pour eux, la *Chra'a* est ce qui est décrété par les saints, qui sont la chair et le sang du Prophète, plutôt que ce qui est contenu dans le Livre.

Encore que ne serait pas encore entièrement conforme à la réalité. Le sens «propre» de la *Chra'a* n'est pas complètement ignoré. Le signe le plus frappant en est l'organisation judiciaire interne – rudimentaire certes – des loges saintes et en particulier de la zaouïa principale. Elle comprend une personne, ou plus, connue comme le *kadi* (juge coranique) dont la fonction était d'énoncer le verdict, supposé coranique, sous l'autorité générale du saint, de l'*agurram*. Le *kadi* était en fait un membre du groupe saint de parenté, appartenant au lignage de la loge, mais en tant que membre mineur, bien inférieur en autorité et en pouvoir aux *igurramen* des sous-lignages dominants. Comme cette institution n'a pas survécu à la conquête française, on ne peut que spéculer sur la relation précise entre le *kadi* et le saint détenteur de *baraka*. Mais on ne peut guère douter que les décisions vraiment importantes étaient le fait de l'*agurram*, tandis que le *kadi* avait plutôt le rôle de conseiller juridique et était chargé des affaires mineures.

On dénombre actuellement, dans la loge principale, plusieurs familles parentes qui s'appellent *Aït Lekadi* et qui affirment que leur nom dérive de gens ayant rempli cette fonction il y a deux ou trois générations. On prétend que ces *kadi* avaient des connaissances coraniques acquises au cours de longues périodes d'étude et de pratique légale, selon leurs dires à Fès, centre prestigieux d'enseignement du droit au Maroc, et au Tafilelt, oasis au sud de l'Atlas de grande importance et centre de *chorfa*, d'où provient la dynastie actuellement au pouvoir au Maroc. Les durées alléguées de cette période d'étude et de pratique légale dans ces contrées étrangères sont en général – et cela éveille des soupçons – des multiples de sept ans.

Le poste et la fonction existaient certainement, bien qu'on puisse avoir des doutes sur l'authenticité des connaissances coraniques et des études préparatoires. Disposer des services de quelqu'un d'aussi qualifié qu'un *kadi* de Fès ou du Tafilelt est précisément ce qui accroît le prestige de la loge auprès

des hommes de tribu. Cependant les hommes de tribus, même s'ils sont *Ihansalen*, de la région d'Ahansal, ne font généralement pas carrière à Fès ou au Tafilelt, et les gens qui réussissent dans ces endroits n'ont généralement pas envie de partir – ou de rentrer – dans des trous perdus comme la Ahansalie; dans la mesure où ceci était au moins aussi vrai dans le Maroc d'il y a quelques générations qu'aujourd'hui, on ne peut s'empêcher de considérer ces histoires avec quelque scepticisme. Mais ce qui est significatif, c'est que ces prétentions à la connaissance du Coran étaient tenues pour nécessaires ou utiles.

Dans la loge principale réside actuellement une autre famille, les *Aït Troilest*, dont le père avait été fréquemment chef de village – du moins jusqu'à son implication dans une affaire de corruption en 1959. Le frère du chef de famille était absent depuis plusieurs années, et on disait qu'il faisait de longues études de droit. De temps en temps, on me disait qu'il devait rentrer sous peu, pour se trouver une femme. Ce qu'il faisait en réalité, et où, je ne le sais pas; toujours est-il que les études de droit et la pratique du barreau dans des lieux lointains me semblent être une occupation que l'on attribue volontiers aux parents absents de la zaouïa.

Une autre famille mineure porte le nom des *Ou'Talb*, les fils du scribe, et prétendent descendre d'un homme ayant cette qualification. On doit se rappeler qu'un scribe ou un clerc – *fqih* ou *talb* – est en général quiconque sait lire (l'arabe bien sûr puisque le berbère n'est pas une langue écrite), et encore pas très bien, plutôt qu'une personne qui remplit nécessairement les fonctions d'un professeur de Coran, quoique son aptitude à lire le rende automatiquement capable de remplir cette fonction; il faut se souvenir aussi que les notions de scribe et de juriste sont en réalité à peine distinctes, comme l'indique l'étymologie du mot *fqih* qui dérive du mot «loi»[1].

Le rôle de *kadi* de zaouïa disparut avec la conquête française. Par une ironie du sort, les Français offrirent aux villages saints, comme aux autres tribus berbères soumises, le choix entre la loi coranique et la coutume tribale. Cependant choisir la loi coranique aurait signifié la recevoir non telle qu'on la connaissait dans les montagnes, mais comme quelque chose de relativement plus authentique, administré par un véritable *kadi* possédant peut-être des qualifications plus adéquates. C'est pourquoi les saints choisirent la coutume qu'en théorie ils n'avaient pas et qu'ils durent inventer. Cela signifia la fin du titre de *kadi* dans la loge[2].

Comme les autres chefs importants, les *igurramen* qui tinrent des postes administratifs élevés du temps des Français eurent en général à leur service des secrétaires-scribes privés, les *foqaha* (comme le firent d'autres chefs

1. Le mot *fiqh* signifie plutôt «savoir» ou «science» et le savoir par excellence est celui de la loi révélée, d'où la traduction habituelle par jurisprudence. (NdT).

2. La fonction de *kadi* ne fut pas abolie immédiatement dans la loge après la conquête française de 1933, mais seulement quelque temps après. On m'a dit que quand les Français leur demandèrent de choisir, les saints optèrent pour la *Chra'a*, mais changèrent d'avis peu après parce qu'ils n'étaient pas satisfaits du *kadi*.

influents). Dans une certaine mesure, ces derniers peuvent être considérés comme les successeurs institutionnels des anciens juges de zaouïa.

En relation avec la possibilité offerte aux tribus laïques de faire appel à divers centres de sainteté rivaux, il faut explicitement dire qu'il n'y a bien sûr pas de frontières nettement tracées entre les juridictions des divers saints. Les frontières des gardiens de troupeaux sont établies, à la différence de celles des gardiens de gardiens, les saints. En réalité elles s'entrecroisent. Chaque tribu a accès à plusieurs saints – ce qui limite inéluctablement le pouvoir de chacun d'eux – dont elle se sert comme cours d'appel alternatives ou successives. De même que chaque centre saint est entouré de plusieurs tribus laïques, dont les oppositions mutuelles constituent la source de sa puissance, de même chaque tribu laïque est entourée de plusieurs centres saints, dont la rivalité mutuelle limite le pouvoir de chacun d'eux.

De plus, il y a une sorte de disposition en dominos. La tribu A a accès aux zaouïas voisines X, Y et Z. Sa voisine, la tribu B, «partage» la vénération portée à X et Y, mais se trouve trop loin de Z pour avoir des relations avec cette zaouïa, alors qu'elle entretient des liens avec la zaouïa T, qui est trop éloignée pour avoir quelque effet sur A. Il n'y a, bien sûr, aucune proportion numérique fixe entre les tribus et les zaouïas ; en fait la nature segmentaire des tribus et, dans une certaine mesure, la nature également segmentaire des saints, feraient perdre toute signification à cette proportion. A quel niveau de taille des groupes segmentaires gigognes faudrait-il faire le décompte ?

On peut néanmoins affirmer sans risque que toute zaouïa en fonction a plusieurs tribus clientes. Les grandes tribus sont en général associées à plus d'une loge ; la tendance, ici aussi, est celle d'une relation de un à plusieurs, ne serait-ce qu'en vertu du fait qu'une tribu a des frontières dans plusieurs directions différentes. Mais ses relations avec toutes les loges sauf une peuvent être assez ténues. Par exemple, les *Aït Mhand* étaient très fixés sur Ahansal. Pour des raisons géopolitiques, les *Aït Mhand* étaient une sorte de champ de bataille à l'époque précédant la pacification[1]: c'était le territoire du pâturage d'altitude, entre les vallées très peuplées et bien défendues des *Aït Bou Gmez* et des *Aït Icha*, par lesquelles les éleveurs du sud poussaient vers des pâturages plus verts. Exposés à de multiples agressions, les *Aït Mhand* dépendaient tout particulièrement de la protection des saints. Ce qui se reflète dans le fait que – à la différence des autres tribus – ils faisaient deux pèlerinages par an à la loge principale, ainsi qu'à la portion de terre possédée par les saints sur leur territoire. Cependant, même les *Aït Mhand* avaient une autre zaouïa qui n'était pas Ahansal, près de l'une de leurs frontières, à proximité de ce qui est maintenant le centre administratif d'Azilal.

1. Cf. G. Drague, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, p. 174.

La conséquence de ce genre de chevauchements en série est que l'on pouvait se déplacer d'une extrémité de l'Atlas à l'autre sans jamais franchir de frontière pour ainsi dire absolue, c'est-à-dire, une frontière qui ne soit pas sous la juridiction d'un centre saint quelconque. Cela implique que, si l'on applique la définition de tribu donnée par Evans-Pritchard, on arriverait à la conclusion paradoxale qu'il n'y a qu'une seule tribu dans l'ensemble de l'Atlas, ou même dans l'ensemble du Maroc. En effet, Evans-Pritchard définit une tribu comme une sorte de plafond moral – comme l'unité maximale au-delà de laquelle il n'y a plus la moindre obligation d'arranger les désaccords par médiation, mais à l'intérieur de laquelle cette obligation est encore reconnue[1]. Le système saint garantit que, même au plus haut degré de l'échelle segmentaire, parmi les groupes les plus larges, et même si la distance géographique entre eux est grande, les moyens de médiation sont toujours présents et le statut des médiateurs potentiels est de nature à imposer le recours à leurs services.

Il existe une limitation supplémentaire au pouvoir des saints: non seulement aucun saint n'est indispensable, en vertu de l'existence de saints rivaux – dans sa propre loge aussi bien que dans les autres loges – mais aussi en vertu du fait que les tribus laïques peuvent se servir les unes des autres comme de cours d'appel. Les tribus A et B peuvent avoir un arrangement tel qu'une dispute à l'intérieur de A, que le chef local et les anciens notables n'ont pas réussi à régler, peut être portée à l'arbitrage de B et vice versa. Je ne connais pas avec précision les mécanismes de ces appels (c'est-à-dire comment les médiateurs de l'autre tribu étaient choisis, sans doute par l'accord des parties en conflit et avec l'aide du chef local); je ne sais pas non plus comment, dans ces cas-là, l'utilisation de l'arbitrage s'articulait avec le recours à la procédure du serment collectif. J'ai rencontré deux de ces ensembles de tribus liés par la possibilité d'arrangements réciproques de ce type et il n'y a pas doute qu'il en existait d'autres. Cependant cette institution n'a pas une importance comparable à celle des saints.

Ainsi, l'on pourrait dire que les tribus laïques en tant que telles s'opposent aux saints en tant que tels, en ce sens qu'il existe une rivalité, un échange d'avantages et une application de sanctions, entre ces deux catégories générales (qui peuvent difficilement être des groupes réels. Les tribus laïques ne peuvent fusionner en un groupe en corps que par l'intermédiaire des saints; les saints de leur côté ne peuvent jamais le faire). Les tribus laïques peuvent à telle ou telle occasion se servir, pour ainsi dire, de substituts institutionnels aux saints, qui, par conséquent, doivent essayer de plaire à leurs clients; je crois, cependant, que l'existence de saints rivaux, est une sanction beaucoup plus contraignante.

1. «... une tribu est la communauté la plus étendue qui considère que tout différend entre ses membres doit être réglé par arbitrage et qui doit agir de concert contre les autres communautés du même type...», in M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard (dir.), *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964, p. 240. (NdT).

Est-ce que l'existence de ces substituts institutionnels des saints affaiblit la thèse que les saints sont nécessaires au fonctionnement de la société ? Je ne le pense pas. D'abord parce que les saints remplissent ces fonctions bien mieux. Deux groupes peuvent choisir un arbitre par tirage au sort, ou se servir l'un de l'autre comme d'une cour d'appel pour les disputes internes à chaque groupe ; mais il vaut mieux avoir sur la frontière un saint permanent et vénéré, qui tout à la fois garantit la frontière, facilite le commerce qui y transite et dont l'arbitrage possède l'autorité supplémentaire que lui confère la vénération dont il bénéficie de la part des autres groupes.

En d'autres termes, on peut se passer des saints dans telle ou telle occasion, soit parce qu'ils ne sont pas accessibles facilement, soit parce que les groupes impliqués ne souhaitent pas – pour une raison ou pour une autre – faire usage de leurs services. Si l'on se passait d'eux systématiquement, cela conduirait soit à une fragmentation non souhaitable entre les services qui sont rendus de manière plus efficaces par un seul agent et ceux qui demandent une autorité morale et qui sont plus productifs lorsqu'ils sont concentrés sur une personne ou un groupe dans lequel ils se renforcent mutuellement ; soit – et c'est l'autre possibilité – si les services étaient encore concentrés dans un endroit et un lignage, cela conduirait à la re-création des saints sous un autre nom.

Ceci est mis en lumière par certaines irrégularités dans la structure des tribus laïques. On trouve, parfois, des segments de tribus laïques à qui est attribuée une sagesse particulière, ce qui fait qu'ils sont à la fois consultés par les autres segments et exclus du scrutin pour l'élection des chefs par rotation. N'est-ce pas une forme embryonnaire du système des saints ? Ce modèle met en évidence cette division du travail caractéristique dans laquelle ceux à qui on attribue une sagesse supérieure, un leadership plus général, sont en même temps – et c'est ce qui est le plus significatif – tenus à l'écart du leadership exécutif. Ceci montre également que les tribus sont, d'une certaine manière, toujours prêtes à créer de nouveaux centres de sainteté si, pour une raison ou pour une autre, elles sont privées des anciens centres. Ainsi les saints en tant qu'institution sont nécessaires, bien qu'aucun centre ne soit indispensable et les saints ne sont pas non plus indispensables dans toutes les occasions, ni même pour chacune de leurs fonctions prise à part.

Les paragraphes précédents insistent principalement sur l'existence d'alternatives dans l'usage individuel de la médiation ou de la protection. Il ne faut pas surestimer l'importance de ces alternatives dans des situations spécifiques. Les circonstances concrètes généralement dictent tel ou tel choix : souvent, peut-être même le plus souvent, il n'y aura pas de véritable alternative. Un village A subit la pression agressive de sa puissante tribu voisine B : il sera alors évident que les seules personnes ayant suffisamment d'autorité sur B et qui sont en même temps accessibles à A, se trouvent être les saints de X. Dans cette situation, la possibilité théorique de faire appel

aux saints de Y ou de se passer complètement des saints n'aura aucune signification pratique. Certains saints, reconnus par tant de tribus laïques et par d'autres saints dans le voisinage, acquièrent une telle autorité et peuvent devenir si influents que les parties en dispute ne songeraient pas à offenser un détenteur de *baraka* si puissant en s'adressant ailleurs pour résoudre leur problème.

En ce qui concerne le fait que les membres des tribus demandent un arbitrage «coranique» de la part des saints, il faut noter que les saints, en réalité, constituent plutôt un frein qu'une aide à la complète islamisation des tribus[1]. Les études françaises portant sur le droit coutumier berbère concluent souvent que cette «coutume», avec le temps, se rapproche de plus en plus de la loi coranique. C'est probablement vrai. La «coutume» suit, sans aucun doute, des principes coraniques comme celui qui alloue à la fille une part d'héritage égale à la moitié de celle que reçoit un fils. Cette évolution est difficile à apprécier, sauf pendant la période française où elle a été observée. Mais elle était plutôt contrée qu'encouragée par la pratique des saints de gérer selon la coutume et de l'appeler «*Chra'a*», ce qui permettait à la coutume de survivre sous la couverture d'un nom respectable. Paradoxalement, la propagation d'une islamisation véritable toucha les saints par l'intermédiaire des laïcs tribaux au travers d'une diffusion générale dont les saints n'étaient pas les vecteurs.

Si les saints n'aidaient pas à véritablement islamiser la région (dans le sens de la promotion d'une authentique conformité avec le Livre), ils jouèrent en revanche un grand rôle dans l'islamisation nominale, c'est-à-dire dans l'identification enthousiaste et sans réserve à l'islam. Les hommes de tribu n'ignorent pas que les citadins les méprisent en les considérant comme de mauvais musulmans. On trouve des témoignages éloquents de cette conscience du mépris des villes à leur encontre dans certaines traditions des *Aït Abdi*, par exemple. Ceci peut parfois les attrister. Mais en faisant des dons aux descendants du Prophète en chair et en os et en acceptant leur arbitrage et leur leadership, ils compensent leur ignorance du Livre inaccessible.

En dehors de ce service assez général et indifférencié, les saints garantissent le *statu quo* politique et territorial ainsi que ses changements. Pour préserver la stabilité des frontières spatio-temporelles compliquées, liées à la transhumance, la présence de témoins jouissant d'une autorité morale est nécessaire. Par exemple, l'occupation du territoire dans le voisinage de la zaouïa d'Ahansal est généralement légitimée par un acte foncier que l'on dit avoir été conçu par Sidi Lahcen Ou Othman, arrière petit-fils présumé de SSA, qui certifie que les droits à la terre locale lui ont été remis par les habitants précédents. Ceux-ci furent dédommagés par l'attribution de nouvelles terres situées plus à l'ouest, sur lesquelles Sidi Lahcen leur trouva de nouvelles sources par des moyens magiques. L'établissement de quelques

1. C'est l'un des traits qui différencient ces zaouïas berbères de celles des Sanousi décrites par Evans-Pritchard.

Aït Atta autour de *Talmest* et les droits de transhumance dont jouissent d'autres tribus sur place, sont justifiés en tant que récompense pour une aide militaire apportée par les *Aït Atta* au saint, à son arrière-grand-père, et aux générations saintes intermédiaires. Cette aide militaire s'était avérée nécessaire pour persuader les habitants précédents de quitter les lieux, car la *baraka* sainte et la création magique du puits et des sources n'avaient pas été des arguments suffisants. Quoique la légende du jaillissement magique des sources puisse porter à croire que la légitimité des saints est liée à l'irrigation et à l'agriculture – on sait que, selon la légende, SSA est arrivé dans la région, au bout de son errance à la recherche d'un lieu où fonder sa zaouïa, accompagné d'un chat et d'un âne et muni d'une faucille – ce serait une erreur de supposer que l'Etat saint – s'il s'agissait bien de cela – était fondé sur l'irrigation. La véritable base écologique de ce système d'autorité politique est la transhumance.

En relation avec le serment et la vendetta, un autre service majeur fourni par les saints est, bien sûr, celui d'offrir un sanctuaire. Le sanctuaire rend service au moins de deux manières: d'abord il est utile d'avoir un endroit sûr dans lequel des tribus rivales ou des groupes en conflit peuvent se rencontrer pour négocier sans danger. Ensuite, les zaouïas sont profitables aux meurtriers qui fuient la vengeance, et pour leurs proches parents pendant la courte période qui suit un meurtre, avant que le prix du sang ne soit décidé et accepté. Les meurtriers peuvent passer des périodes prolongées dans les loges, jusqu'à ce qu'ils soient «pardonnés» et autorisés à rentrer chez eux, ou réinstallés par les *igurramen*, ou, si la loge manque, si je puis dire, de personnel, intégrés dans les rangs inférieurs, non saints, de sa population.

Les services que les saints rendent en assurant la continuité, l'information et le leadership pour des unités plus grandes activées temporairement ont été déjà été décrits.

Il existe également certains services réciproques entre des paires de tribus laïques: on dit que ces arrangements (*tada*) ont été initialement organisés par les saints qui peuvent en assurer la continuation. Cette relation consiste en ce que les familles de la tribu A et de la tribu B sont appariées par des pactes qui lient chaque famille d'une tribu à une famille de l'autre tribu – et, bien sûr, dans certains cas, à plusieurs, quand la taille des deux tribus n'est pas identique – après quoi les familles appariées sont dites être dans une relation *tada*. Ceci, suivant un code d'honneur, les met dans l'obligation de rendre le butin si, au cours du conflit entre A et B, une des familles reçoit au moment du partage une partie des biens de sa propre *tada*. Le cas échéant, des mesures sont prises au cours des partages pour s'assurer que chacun reçoit les possessions des *tada*-s d'autrui. Ou encore – mais je ne peux le confirmer – quand le retour du butin est considéré comme une mesure souhaitable pour restaurer la paix, on invoque la relation *tada*. De manière plus significative, les *tada*-s s'aident réciproquement sur leur territoire respectif en offrant abri et protection et en facilitant ainsi les déplacements pour le commerce.

Il y a aussi la question générale du commerce. Les tribus du Haut Atlas central ne sont en aucun cas des isolats d'un point de vue économique. Elles ne sont pas autarciques. Dans certains cas, c'est très frappant. Les tribus d'éleveurs ont souvent besoin d'acheter des céréales; il existe un commerce de sel et de dattes en provenance du Sud. Au cours de ce siècle, s'est développé un commerce avec la plaine pour obtenir du thé et du sucre, principaux produits de luxe sur place, et ces dernières années, le commerce s'est porté sur des biens plus sophistiqués. Les saints fournissent aux deux côtés les garanties, ils permettent ainsi de se rendre aux marchés hebdomadaires sur les territoires des autres tribus. Prenons l'exemple de la zaouïa *Temga*, située entre les *Aït Abdi* et les *Aït Icha*. Les *Abdi* manquent cruellement de céréales mais sont célèbres pour leur laine. Ils doivent exporter ou mourir. Ils se rendent régulièrement sur les marchés des *Icha*, en traversant *Temga* où ils laissent leurs armes; ils continuent leur route accompagnés d'un saint ou de ses agents qui garantissent à la fois leur sécurité et leur bonne conduite. De plus, la loge principale est sur la voie qui conduit à l'un des principaux cols de l'Atlas reliant la plaine du Tadla au centre du Maroc avec les régions méridionales du Dadès et du Draa. Aucune route franchissant ce col n'a été construite dans les temps modernes ce qui lui a fait perdre un peu de son importance.

Finalement, bien sûr, les saints offrent des services plus proprement religieux ou transcendantaux. Je les ai gardés pour la fin non parce qu'ils sont sans importance mais parce que ce n'est pas spécifique aux saints de l'Atlas, ni, pour autant que je puisse en juger, lié à la structure sociale locale. C'est quelque chose que d'autres personnes pourraient peut-être faire, et qui ne peut par conséquent être invoqué pour expliquer l'importance conférée aux saints. Les saints savent comment demander l'assistance divine; on confond facilement la magie blanche et la magie noire et certains d'entre eux ont la réputation de posséder en même temps un pouvoir sur les démons et de l'influence auprès de la divinité et de ses anges. Ce type de service peut être rendu aux collectivités comme aux individus: une tribu peut vouloir une récolte abondante, un homme de tribu sa guérison, ou encore une femme peut venir demander une aide surnaturelle pour être enceinte.

Une coutume intéressante consistait en ce que les tribus qui apportaient des céréales comme donations, recevaient en retour quelques grains bénis par les saints, ce qui facilitait la récolte de l'année suivante. Comme les têtes couronnées ou autres personnalités en Europe, les saints ont posé la première pierre des ponts; ils ont eu toutefois l'intelligence de s'en tenir seulement au pont magnifiquement situé en travers de la gorge près de la capitale de la tribu des *Aït Icha*, ce qui lui donne le nom de «pont des descendants d'*Icha*». Ce pont, à la différence de tous les autres dans la région, est si bien placé, largement au-dessus du torrent, qu'il n'est pas emporté, comme les autres, par la rivière quand elle est en crue. Sa pérennité est attribuée à l'aide des saints de *Temga*. Depuis 1933, ce pont a été doublé

par un autre situé non loin, construit par des ingénieurs français et ce pont impie a lui aussi tenu bon jusqu'à présent.

Cette fonction générale de fournir des possibilités d'intercession, de demander de l'aide, de permettre aux gens d'avoir l'impression qu'ils «font quelque chose» – bien que ce ne soit pas mesurable – au sujet des choses importantes qui sont hors du contrôle humain, les forces naturelles, la naissance et la mort: tout cela est fourni aussi en premier lieu par les saints ou leurs sanctuaires, à quoi s'ajoutent les services «structuraux» déjà décrits. En dispensant les services mineurs de ce type, ils rentrent en concurrence avec deux catégories de personnes: d'une part les femmes, souvent sorties de leurs rangs, et d'autre part les scribes de village, dont la pratique de la magie est facilitée par leur connaissance rudimentaire de l'écriture. (Les formules coraniques sont connues pour être efficaces; quand elles sont écrites à l'envers ou récitées tandis qu'on marche à reculons, elles deviennent une puissante magie noire). Ces dernières années, aucun saint de sexe masculin dans la zaouïa principale n'était particulièrement actif ou reconnu dans ce domaine, quoique certains saints récemment défunts aient eu la réputation d'être des magiciens actifs. Pendant les combats au cours de la conquête française, des *igurramen* de plus haut niveau passaient pour invulnérables. Des tireurs d'élite, les ayant pris pour cible, virent leurs balles miraculeusement déviées.